IERÓTHEOS
Mitropolit al Nafpaktosului

ISIHIE ȘI TEOLOGIE

Calea tămăduirii omului în Biserica Ortodoxă



Traducerea a fost realizată după originalul în limba greacă: *Μητροπολίτου Ναυπάκτου καί Άγίου Βλασίου Ίεροθέου, «Ήσυχία καί θεολογία. Τα πλαίσια τῆς Ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικής θεραπείας τοῦ ἀνθρώπου»*, Ἱερά Μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), 2004.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
IEROTHEOS VLAHOS, mitropolit de Nafpaktos
Isihie şi teologie: Calea tămăduirii omului în Biserica Ortodoxă / Ierótheos, Mitropolit al Nafpaktosului; trad. din lb. greacă de Protosinghel Teofan Munteanu – Bucureşti: Editura Sophia, 2016
ISBN 978-973-136-514-5

I. Teofan Munteanu, ieromonah (trad.)

281.94

IERÓTHEOS,
MITROPOLIT AL NAFPAKTOSULUI

ISIHIE ȘI TEOLOGIE

Calea tămăduirii omului în Biserica Ortodoxă

Traducere: Protosinghel Teofan Munteanu

editura Σοφία

București

Noilor Cuvioşi Părinţi
Paisie Aghioritul,
***Porfirie Kavsokalivitul** şi*
Sofronie [Saharov] Isihastul,
care s-au arătat „primitori, păstrători şi
predanisitori ai Sfintei noastre Tradiţii",
trăitori ai Tainei Crucii şi Învierii lui Hristos,
pătimitori ai celor dumnezeieşti, învăţaţi
de Dumnezeu şi lumii întregi învăţători.

CUVÂNT ÎNAINTE

Isihia și teologia, despre care au scris în operele lor Sfinții Părinți, reprezintă două realități duhovnicești de seamă în viața și învățătura Bisericii noastre. Strânsa lor legătură are, de altfel, o importanță deosebită.

Teologia este cuvântare de Dumnezeu. A grăi, însă, în chip neînșelat fără înșelare despre Dumnezeu nu este o lucrare a rațiunii, ci a descoperirii Lui în inima curată a omului. Cel învrednicit de dumnezeieștile descoperiri devine un cuvântător de Dumnezeu nerătăcit.

Condiția de neapărată trebuință pentru primirea dumnezeieștii Revelații și exprimarea teologiei ortodoxe este isihia (liniștirea), în înțelesul său ortodox. Isihia, altfel spus viața niptică, prin care omul se pregătește să devină vas al Revelației, pe de o parte, este înainte-mergătoare vederii-lui-Dumnezeu (contemplației) și teologiei, iar, pe de alta, le urmează acestora.

Sfântul Grigorie Teologul scrie că a teologhisi [a filosofa] în chip neînșelat și de-Dumnezeu-însuflat nu este o lucrare ce stă în puterea oricui, ci numai a celor care „s-au cercetat cu de-amănuntul [și care] au intrat pas cu pas în calea contemplației și [care], înainte de aceste îndeletniciri, și-au curățit și sufletul și trupul, sau [care] cel puțin se silesc să se curețe"[1]. Odată curățit sau aflat, cel puțin, pe calea curățirii, omul înaintează către vederea-lui-Dumnezeu (contemplație), stare în care primește Harul teologhisirii celei ortodoxe, neînșelate și de-Dumnezeu-însuflate.

Într-un alt loc, Sfântul Grigorie Teologul scrie: „Este necesar să dobândim liniștea (isihia) pentru a ne întoarce, încetul cu încetul, mintea de la

[1] Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, trad. Pr. Gh. Tilea și N. Barbu, Ed. Herald, București, 2008, p. 71. *(n. trad.)*

rătăcirile sale și a vorbi cu Dumnezeu". Acest însemnat cuvânt al Sfântului ne arată faptul că mintea se întunecă și rătăcește din pricina căderii omului în păcat. Astfel, pentru a-L putea vedea pe Dumnezeu „neînceţoşat", omul trebuie să urmeze calea și metoda isihastă. Isihia ortodoxă reprezintă însăşi premisa teologhisirii ortodoxe, altă cale de cunoaștere a lui Dumnezeu nu există.

Este, astfel, limpede faptul că teologhisirea neînșelată are drept condiție de neapărată trebuință isihia (liniștirea) minții. De aceea scrie Sfântul Grigorie Teologul: „Să filosofăm atunci când ne dau răgaz lutul și tulburarea din afară și când puterea noastră călăuzitoare nu ne este răvășită de închipuiri obositoare și rătăcitoare"[1]*. Așadar, mintea omului, organul care cu deosebire se deschide energiei-lucrării îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, trebuie să fie curată, neamestecându-se cu închipuiri și gânduri din lumea celor căzute sub simţuri. Sfântul îndeamnă, de altfel: „Cu adevărat, trebuie să avem răgaz pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu [şi numai când avem vreme prielnică să judecăm dreptatea Teologiei]"*[2]*.*

Cu titlul **Isihie și teologie** *publicăm în volumul de faţă o seamă de texte redactate cu diverse prilejuri, unele pe tema isihiei (liniştirii minţii), strâns legată de curățirea și tămăduirea omului, iar altele despre teologie, înţeleasă ca trăire, experienţă. În toate aceste texte, cele două fericite stări duhovnicești, isihia și teologia, se întrepătrund.*

În vremurile de acum, când isihia ortodoxă, premisa adevăratei şi neînşelatei teologhisiri, este mai cu seamă puţin cunoscută sau chiar cu totul dispreţuită, iar teologia este redusă, aşa cum nu s-ar cuveni, la simple analize de ordin raţional şi estetic – altfel spus, în teologie, în slujirea pastorală și în monahism se simte lucrarea unui duh varlaamit, potrivnic isihasmului – trebuie să se facă auzite cuvântul și învățătura Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, care văd în isihasm însuși temeiul vieţii bisericești, teologice, pastorale și monahale.

Este de trebuinţă să amintim faptul că miezul conţinuturilor teologice, antropologice, eclesiologice și ascetice din volumul de faţă se regăsește într-o carte pe care am publicat-o mai demult, **Psihoterapia ortodoxă. Știința Sfinţilor Părinţi,** *pusă în circulaţie în numeroase ediţii, cu traduceri în mai multe limbi. În această lucrare, de asemenea și în alte patru ce aduc completări temei de faţă, supunem unei analize amănunţite scopul*

---

[1] *Ibidem.*

[2] *Ibidem.*

Bisericii și al teologiei ortodoxe, bolile și tămăduirea sufletului, a minții, a inimii și a gândurilor. Vorbim, totodată, despre însemnătatea isihasmului și despre Taina Preoției, care reprezintă cu deosebire chipul slujirii oamenilor pe calea către tămăduire.

Cerem rugăciunile Sfinților noștri Părinți, a căror învățătură o înfățișăm în paginile ce urmează, precum și ale Cuvioșilor bineplăcuți ai lui Dumnezeu Paisie, Porfirie și Sofronie, Părinți cu o viață și o adormire în Domnul cu adevărat isihaste. Întru fericita lor pomenire, le închinăm cartea de față.

Nafpaktos, reședința Mitropoliei, 25 martie 2004,
Prăznuirea Buneivestiri a Maicii Domnului,

† IERÓTHEOS, Mitropolit al Nafpaktosului

ÎN LOC DE *INTRODUCERE*

În loc de ***Introducere****, redăm în cele de mai jos o serie de fragmente extrase din omiliile pururea-pomenitului Părinte Ioannis Romanidis, care au fost înregistrate și publicate într-o carte ce a văzut de curând lumina tiparului, cu titlul* ***Teologia patristică****. Cuvântul fericitului Părinte profesor este însemnat, dovedindu-se a avea un rol hotărâtor pentru înțelegerea teologiei ortodoxe și trăirea unei vieți duhovnicești. Prin aceasta, ține, de altfel, locul unui Cuvânt înainte pentru care să introducă temele abordate în capitolele ce urmează.*

Ce este mintea omului?

„Tămăduirea sufletului omenesc reprezintă grija de căpetenie a Bisericii Ortodoxe. Biserica a fost dintotdeauna tămăduitoare de suflete. Cunoaștem din tradiția ebraică, din înseși cuvintele Mântuitorului Hristos și ale Apostolilor, că în sălașul inimii de carne se săvârșește lucrarea a ceea ce Sfinții Părinți au numit «minte» (nous). Părinții au preluat, așadar, un termen tradițional, «nous», care înseamnă «cuget» (diánoia), respectiv «rațiune» (lógos) și au operat o delimitare a sensurilor acestuia. Au numit «minte-nous» acea energie cugetătoare (noetică) ce lucrează în «inima» (kardía) omului sănătos sufletește. Nu cunoaștem când anume s-a petrecut această diferențiere semantică, dat fiind faptul că unii Părinți desemnează prin același termen, «minte-nous», atât «rațiunea» (logikí), cât și «energia cugetătoare (noetică)» (noerá enérgeia), vădită prin coborârea și lucrarea minții în inimă.

Așadar, din această perspectivă, «energia cugetătoare (noetică)» reprezintă acea energie a sufletului care lucrează ca «rațiune» (logikí) la nivelul creierului și deopotrivă ca «minte (nous)» în inimă. Cu alte cuvinte, același organ, mintea-nous, se roagă neîncetat în inimă – ne referim, desigur, la cei ce au dobândit rugăciunea neîncetată a minții în inimă – și, în același timp, se slujește de funcțiile gândirii pentru a rezolva la nivelul creierului probleme de matematică, de pildă, sau de orice altă natură"[1] (...).

Sufletul „bolnav", potrivit învățăturii Sfinților Părinți

În înțeles patristic, sufletul fiecărui om este atins de boală. A suferi de ceea ce numim *psihopatie* (gr. *psyhopathís,* om bolnav sufletește)[2] nu înseamnă în chip necesar a fi schizofrenic. Sfinții Părinți definesc boala sufletului, *„psihopatia"*, drept starea în care energia cugetătoare (noetică) nu lucrează corect înlăuntrul omului, când mintea (*nous*) acestuia este plină de orice fel de *gânduri* (*logismoí*), nu neapărat rele.

O inimă înțesată de gânduri, fie ele bune sau rele, vădește, potrivit Sfinților Părinți, un om bolnav, care suferă de *„psihopatie"*. Gândurile pot fi de o înaltă ținută morală, ori dimpotrivă, cu totul imorale sau de orice altă natură, lucrul acesta este lipsit de importanță. În lumina învățăturii Sfinților Părinți, cine nu a pășit pe treapta duhovnicească a curățirii sufletului de patimi și nu a ajuns, prin Harul Duhului Sfânt, la luminare, este bolnav și suferă de *„psihopatie"*. Nu este vorba, însă, despre accepțiunea psihiatrică a cuvântului. Cu totul altceva este pentru psihiatru un *psihopat.* Unul ca acesta este omul psihozelor, omul schizofrenic. În Ortodoxie însă se pune întrebarea: cel ce nu și-a curățit sufletul de patimi și nu a ajuns la luminare poate fi socotit un om „normal" sau nu? Aceasta este problema.

[1] Pr. Ioannis Romanidis, *Pateriki theologia,* Ed. Parakatathiki, Thessalonic, 2004, p. 19.

[2] Termenul cu care autorul operează este în limba greacă „ψυχοπαθής", *psyhopathís,* cuvânt compus ce vădește, din punct de vedere etimologic, o suferință a sufletului (*ψυχο-* < *ψυχή, suflet* + *-παθής* < tema verbală *παθ-* < vb. *πάσχω, a suferi, a fi bolnav*). Specializându-se semantic, în limba română termenul redat prin calchiere, *psihopat,* a rămas tributar științei psihiatrice ce sondează psihicul omenesc, psihismul, cu toate anomaliile acestuia, fiind îngustat prin delimitare terminologică la sfera bolilor mintale. În limbajul curent, obiectul *psihopatiei* vizează activitatea cerebrală a omului. Notăm totodată și confuzia existentă la nivel semantic între *suflet-minte-creier-psihic.* *(n. trad.)*

Cum arată un creștin ortodox „normal", potrivit Tradiției patristice? Dacă vreți să vedeți în chip lămurit cum stau lucrurile, citiți slujba Sfântului Botez, slujba de sfințire a Sfântului și Marelui Mir, ce se săvârșește în Patriarhia de Constantinopol în Joia Mare, citiți slujba de târnosire a bisericilor. Veți vedea ce înseamnă a fi templu al Duhului Sfânt și cum trebuie să fie omul care s-a învrednicit de luminare.

Toate slujbele Bisericii, precum și întreaga sa Tradiție ascetică, se referă mai cu seamă la trei stări duhovnicești: curățirea sufletului și a trupului de patimi, luminarea minții prin Harul Duhului Sfânt și îndumnezeirea omului întreg, a sufletului și a trupului. Vorbesc, însă, îndeosebi despre curățire și luminare, deoarece slujbele Bisericii sunt expresia slujirii celei cuvântătoare (*logikí latreía*) închinate lui Dumnezeu. Așadar, cine este un ortodox „normal"? Cel botezat, nu însă și curățit? Cel care nu a ajuns încă la luminare? Sau cel deopotrivă curățit și luminat? Acesta din urmă, desigur. Acesta este un ortodox „normal"[1].

Despre teologie

Când vorbesc despre Dumnezeu, Părinții pornesc de la cuvintele Sfintei Scripturi și ale Sfinților Părinți ai Bisericii care au trăit înaintea lor. Până ce nu ajung să se facă ei înșiși părtași experienței luminării, nu se îndeletnicesc cu teologhisirea, deoarece, înainte de a se învrednici de aceasta, sunt simpli ucenici. Cu alte cuvinte, ucenicesc lângă Părinți duhovnicești care îi pregătesc să primească luminarea. Le dau, adică, să citească Vechiul și Noul Legământ, le stau alături și le tâlcuiesc Scripturile, le descoperă Tradiția ortodoxă ce dăinuiește de veacuri, îi sfătuiesc să se îndeletnicească cu rugăciunea minții, cu postul etc. și, în genere, îi supun nevoințelor de tot felul pentru a-i cerca, astfel încât să-și curățească mintea, să o golească de toate gândurile, bune sau rele, ca aceasta, odată curățită, să poată primi cercetarea Duhului Sfânt. Numai odată cu aceasta-în urma acesteia, când înlăuntrul lor începe să lucreze rugăciunea, încep să teologhisească.

---

[1] Pr. Ioannis Romanidis, *op. cit.*, pp. 22-24.

Vedem, astfel, care este calea pe care omul trebuie să o străbată pentru a ajunge la tămăduire. Mai concret, tămăduirea se dobândește printr-o luptă crâncenă, fără încetare și îndelungată, de durată. În răstimpul ei, Harul vine și pleacă în repetate rânduri, până ce îl curățește pe nevoitor de patimi și îl arată cercat dinspre lucrarea patimilor.

În lupta despre care vorbim, filosofia nu este de nici un ajutor, deoarece la capătul acesteia nu rațiunea (*logikí*), cugetul omului (*diánoia*), se curățește și se luminează, ci mintea (*nous*). Cugetul omului se curățește repede, chiar la începutul luptei. Este trebuință însă de timp mai îndelungat pentru a dobândi curățirea minții, a inimii, dacă omul duce, desigur, o viață de nevoință.

Așa cum am arătat deja, cugetul omului (*diánoia*) nu este totuna cu mintea (*nous*). Științele omenești, cunoașterea științelor îi luminează cugetul, rațiunea (*logikí*). Totuși, luminarea primită de adevăratul teolog este îndoită. Cuvântul de învățătură, cateheza îi luminează rațiunea, dar îndeosebi îi aduce luminarea minții-*nous*, adică a inimii, a inimii celei duhovnicești[1].

Cine este adevărat teolog?

Să vedem acum: cine este adevărat teolog? Cel care a citit multe cărți de teologie și deține cunoștințe însușite prin parcurgerea unor bibliografii? Unul ca acesta se aseamănă însă microbiologului, de pildă, care, deși a citit nenumărate cărți de specialitate, nu a folosit niciodată un microscop, nici nu a întreprins vreo cercetare în laborator. În științele experimentale, de autoritate și prestigiu științific se bucură întotdeauna cel ce deține o cunoaștere practică, pe baza experimentelor, a obiectului sau a fenomenului studiat, cu alte cuvinte, cel cu experiență în observarea și în înțelegerea fenomenelor pe care le cercetează.

În terminologia patristică, această experiență a observării *energiilor*-lucrărilor Duhului Sfânt se numește *vedere-[a-lui-Dumnezeu]* (*theoría, contemplare*). Prima treaptă a *vederii-lui-Dumnezeu* este experiența rugăciunii lucrate de la sine, pe care Duhul Sfânt

[1] *Ibidem*, pp. 190-192.

o săvârşeşte în inima omului, aşadar experienţa Rugăciunii. Prin Rugăciunea pe care Harul Duhului Sfânt o pune în lucrare, începe să se statornicească în om credinţa lăuntrică. Împărtăşindu-se de această experienţă a Harului Duhului Sfânt, creştinul începe să-L vadă, să-L cunoască pe Dumnezeu. Acum, cu ajutorul Harului, călăuzit de Vechiul şi Noul Legământ, adică de Proroci, de Apostoli şi de Părinţii Bisericii, care tâlcuiesc în Duhul Sfânt Scripturile Legii celei Vechi şi a celei Noi, se învredniceşte şi el de dreapta tâlcuire a Dumnezeieştii Scripturi, adâncindu-se în cuvintele şi înţelesurile acesteia, precum şi ale scrierilor Sfinţilor Părinţi ai Bisericii.

În anumite împrejurări, la vremea rânduită, creştinul urcă pe treptele mai înalte ale vederii-lui-Dumnezeu, de pildă pe cea a luminării, sau binevoind Domnul, a împărtăşirii de Lumina Sa cea nezidită, adică a îndumnezeirii. În viziune patristică, teolog este cel ajuns la îndumnezeire, întrucât în această stare omul se izbăveşte de înşelare şi ajunge să teologhisească fără teama de a rătăci. Cu alte cuvinte, potrivit Sfinţilor Părinţi, *teologi (cuvântători-de-Dumnezeu)* sunt numai *văzătorii-de-Dumnezeu* (*theóptes*). Biserica i-a numit cu deosebire *teologi* doar pe câţiva dintre Părinţi, foarte puţini la număr, deşi cu teologhisirea s-au îndeletnicit mulţi. Cei ce teologhisesc, spre deosebire de teologi, sunt cei care au ajuns numai pe treapta luminării, adică a rugăciunii neîncetate a inimii. Aceştia, fiind luminaţi de Harul Duhului Sfânt, teologhisesc întemeindu-se pe experienţa celor îndumnezeiţi, fără a descoperi ei înşişi noi adâncimi ale teologiei. Sunt, desigur, şi unii care teologhisesc raţional, însuflaţi numai de lectura unor cărţi teologice. Sfinţii Părinţi opresc însă de la aceasta[1].

Starea vieţii duhovniceşti în Grecia de astăzi

Perioada în care ne aflăm acum este una de decădere în istoria Bisericii, dat fiind faptul că aşa-zişii „doctori de suflete" (Părinţi duhovniceşti lipsiţi de puterea de a-i tămădui sau a-i călăuzi în chip nerătăcit pe oameni) nu sunt nici măcar ei înşişi conştienţi de starea părelnicei lor duhovnicii. Cum să-i poată recunoaşte unii ca aceştia

[1] *Ibidem*, pp. 204-206.

pe cei ce sunt cu adevărat Părinţi duhovniceşti? Învârtoşaţi şi cu totul nesimţitori, nu vor fi în stare de aceasta. Este cazul lui Iuda, care L-a cunoscut pe Hristos, dar nu precum ceilalţi Apostoli. Iuda nu a înţeles Cine era Hristos. De ce? Pentru că nu avea o aşezare duhovnicească bună. Cu alte cuvinte, s-a dovedit a fi un părut şi înşelat doctor de suflete, neînstare a-şi mântui nici măcar propriul suflet.

Teologia ortodoxă ne dă astăzi putinţa de a-l afla pe cel cu adevărat doctor şi de a-l deosebi de ceilalţi falşi vindecători? Îl recunoaştem printre toţi aceştia pe adevăratul Părinte duhovnicesc, pe cel în stare să ne tămăduiască sufletul? Sau, altfel spus, îi putem astăzi deosebi pe sfinţi în mijlocul mulţimii? Cu greu, s-ar părea. Acum creştinii au ajuns să nu-i mai poată recunoaşte, între falşii doctori de suflete, pe Părinţii duhovniceşti adevăraţi. Aceasta din pricina faptului că, în locul Teologiei Părinţilor, a experienţei vii, am pus teologia apuseană, a dogmelor şi a cărţilor, făcându-ne astfel următori unei teologii ce nu duce la curăţirea sufletului de patimi. Am lepădat Tradiţia isihastă, înlocuind-o cu litera dogmelor sau cu morala (pietismul). Toate acestea au început încă din anii de după Revoluţia greacă de la 1821, fruntaş avându-l pe Adamantios Korais[1]. (...)

[1] *Ibidem*, pp. 212-213. Adamantios Korais (1748-1833) este una dintre personalităţile marcante ale filologiei greceşti, reprezentant de seamă al Iluminismului neoelen. Formaţia sa clasicistă, mirajul pentru ideile marilor iluminişti francezi, precum Rousseau, în contextul schimbărilor ideologice aduse de Revoluţia Franceză, îl recomandă mai curând drept un veritabil iluminist decât un creştin luminat. A respins moştenirea creştin-ortodoxă a Bizanţului şi vechea limbă liturgică, vădind un scepticism religios. Socotim că la acest liberalism secular al lui Korais face referire autorul în cazul de faţă, dincolo de reforma puristă pe care a iniţiat-o în materie de limbă, ce a dat şi numele curentului, *koraismós. (n. trad.)*

I

SFINȚENIA ÎN LUMINA TRADIȚIEI ORTODOXE

Prezența sfinților în viața Bisericii are o însemnătate deosebită. Lucru firesc, de altfel, de vreme ce scopul și întreaga ei lucrare privesc sfințirea omului, pricină pentru care o și numim „laborator" al sfințeniei.

Totodată, însetat de dorința de a avea modele autentice pe care să le urmeze în viață, omul caută întotdeauna să întâlnească sfinți, oameni adevărați. Astfel, la vremuri de răscruce ale istoriei, se vorbește despre sfinți și sfințenie, deoarece aceasta reprezintă o nevoie concretă a omului.

Este și cazul ultimilor ani. Mulți îi socotesc sfinți pe toți oamenii care sunt buni și pașnici, îndemnând la canonizarea lor, adică la trecerea lor oficială în rândul sfinților Bisericii.

Proslăvirea unui credincios de către Biserică trebuie să se întemeieze însă pe mărturii vii ale sfințeniei, trebuie să existe dovezi clare ale faptului că acel om a devenit templu al Duhului Sfânt, fiindcă numai atunci poate mijloci către Dumnezeu în rugăciune. Cel ce nu este cu adevărat vas al sfințeniei, măcar că ar fi socotit dimpreună cu sfinții, nu poate mijloci către Dumnezeu, nu are sălășluit înlăuntrul său Harul Dumnezeiesc, iar prin cinstirea pe care i-o aducem, proslăvindu-l cu sfinții, devenim închinători ai zidirii, ne închinăm făpturii în locul Făcătorului. Spunem aceasta deoarece numai lui Dumnezeu se cuvine să-I aducem închinare, cinstindu-i, desigur, și pe cei în care El Se sălășluiește. Dacă aceste premise lipsesc, a cinsti pe cineva ca sfânt este o greșeală.

Chestiunea de față trebuie privită cu multă seriozitate. Ne vom apleca în cele ce urmează asupra învățăturii Sfântului Ioan Damaschin, a acestui ales învățător al Bisericii noastre, în scrierile căruia găsim adunată întreaga învățătură a sfinților dinaintea sa cu privire la dogme, credință și viață.

Așadar, ce sunt sfinții și care sunt mărturiile sfințeniei, potrivit Sfântului Ioan Damaschin, în a cărui învățătură aflăm concentrată întreaga Tradiție ortodoxă?

1. Sfinți prin împărtășire cu Dumnezeu

Întărindu-și cuvântul cu numeroase pasaje din Scriptură, acest învățător de seamă al credinței și al viețuirii ortodoxe arată că sfinții trebuie cinstiți *„ca prieteni ai lui Hristos, fii și moștenitori ai lui Dumnezeu"*. Dacă Dumnezeu este numit Împărat și Domn pentru că a zidit și chiverniseşte lumea, tot astfel și sfinții, care se unesc cu El, sunt *„dumnezei, domni și împărați"*. Scrie, totodată, că sfinții pot fi numiți și *„dumnezei"*, de vreme ce, așa cum citim în Vechiul Testament, Dumnezeul nostru este *„Dumnezeul dumnezeilor"* (Deuteronom 10:17)[1].

Desigur, sfinții nu sunt dumnezei, împărați și domni după fire, precum Dumnezeu Cel în Treime, ci după Har și prin împărtășire cu El. Vorbind despre sfinți, Sfântul Ioan Damaschin îi numește dumnezei, însă *„nu prin fire"*, ci spune: *„Prin participarea la El au devenit prin har ceea ce El este prin fire"*[2]. În virtutea alegerii deliberate (*proaíresis*) și a libertății, au primit Harul și energia lui Dumnezeu, Care sălășluiește înlăuntrul lor. Harul Dumnezeiesc este cel care lucrează, însă ei, învoindu-se în chip liber la aceasta, se fac împreună-lucrători cu El, se împărtășesc, adică, de acest Har.

Sfinții sunt numiți *împărați și domni* nu în calitate de stăpâni ai lumii, ai omenirii, așa cum este Dumnezeu, nici în înțelesul ocârmuirilor lumești, ci ca cei ce au împărățit peste patimi și au păzit

---

[1] Sf. Ioan Damaschin, *Ekdosis akrivis tis Orthodoxou Pisteos*, Ed. P. Pournara, Thessalonic, 1976, p. 384. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 209. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem*, p. 386. În trad. rom.: *ibidem*, p. 210.

„nefalsificată" asemănarea chipului dumnezeiesc dinlăuntrul lor. Sfântul Ioan scrie: *„Nu spun că sunt dumnezei, împărați și domni prin fire, ci sunt numiți așa pentru că au împărățit și au stăpânit peste patimi și au păzit nefalsificată asemănarea cu chipul dumnezeiesc, potrivit căreia au fost creați – căci se numește și icoana împăratului împărat – și pentru că sunt uniți cu Dumnezeu după voință și L-au primit locuitor înăuntrul lor, iar prin participarea la El au devenit prin har ceea ce El este prin fire"*[1].

Nu este cu putință să nu arătăm cinstire unor astfel de oameni, care s-au unit cu Dumnezeu și s-au împărtășit de energiile Sale nezidite: *„Pentru ce dar nu trebuie cinstiți cei care au ajuns slujitori și prieteni și fii ai lui Dumnezeu? Căci cinstea dată de cei împreună robi către cei buni este dovada dragostei față de Stăpânul obștesc"*[2].

2. Sfințirea sufletului și a trupului

Unirea sfinților cu Dumnezeu aduce cu sine schimbări adânci, cutremurătoare, am putea spune. Cu alte cuvinte, unirea aceasta nu este una de natură morală, psihologică sau socială, ci în chip vădit teologică, ceea ce înseamnă că vorbim despre criterii de netăgăduit ale sfințeniei. Dată fiind îndoita alcătuire a omului, ca suflet și trup, Harul lui Dumnezeu se revarsă prin suflet și asupra trupului, de aceea există semne și mărturii lămurite ale sfințeniei.

Amintind diferite locuri din Sfânta Scriptură, precum cuvântul Apostolului: *„Voi locui în ei și voi umbla și voi fi Dumnezeul lor și ei vor fi poporul Meu"* (II Corinteni 6:16) sau al lui Solomon: *„Sufletele drepților sunt în mâna lui Dumnezeu și chinul nu se va atinge de ele"* (Înțelepciunea lui Solomon 3:1), Sfântul Ioan Damaschin spune că sfinții au ajuns *„cămări și locașuri curate ale lui Dumnezeu"*. Ceea ce Dumnezeu este după fire, sunt și sfinții după Har și prin împărtășire cu El. De vreme ce Dumnezeu este viață și lumină, înseamnă că *„cei care sunt în mâna Domnului sunt în viață și lumină"*[3]. Prin *„lumină"* înțelege Lumina nezidită, de care se împărtășesc sfinții. Este acea lumină pe care o vedem reprezentată și în iconografia ortodoxă. În

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.* În trad. rom.: *ibidem*, pp. 210-211.

sfintele icoane, în jurul capetelor sfinților se zugrăvește o aureolă[1], mărturie a faptului că sfinții au văzut Lumina nezidită, au trăit și trăiesc necontenit în această Lumină nezidită.

În temeiul celor arătate mai înainte, dată fiind unitatea dintre suflet și trup, Harul lui Dumnezeu se revarsă prin suflet asupra trupului. Făcând referire la cuvântul Sfântului Apostol Pavel, care arată în chip lămurit că trupurile creștinilor sunt temple ale Preasfântului Duh, Sfântul Ioan scrie că *„Dumnezeu a locuit cu ei prin mijlocirea minții și a trupurilor lor"*, așa încât sfinții sunt numiți *„temple* și *locașuri însuflețite ale lui Dumnezeu"*. Se pune, firește, întrebarea: *„Cum nu trebuie cinstite templele însuflețite ale lui Dumnezeu, locașurile însuflețite"* ale Lui? *„Aceștia pe când trăiau au stat cu îndrăzneală înaintea lui Dumnezeu"*, iar moartea lor *„este mai degrabă somn decât moarte"*[2].

Întrucât Harul lui Dumnezeu se revarsă prin minte (*nous*) asupra trupului, moartea ce stăpânește în trupul omului este biruită. Astfel putem înțelege nestricăciunea sfintelor moaște.

3. Mărturii ale sfințeniei

Există mărturii vădite ale sălășluirii Harului lui Dumnezeu înlăuntrul omului. Am arătat deja în cele de mai sus faptul că sfinții se învrednicesc de îndumnezeirea minții și a trupului, făcându-se biruitori asupra morții. Însă mărturia că omul are înlăuntrul său Harul nezidit și energia lui Dumnezeu ține de felurite fenomene precum, de pildă, mirul ce izvorăște din sfintele moaște. Sfântul Ioan Damaschin scrie: *„Stăpânul Hristos ne-a dat ca izvoare mântuitoare moaștele sfinților, care izvorăsc, în multe chipuri, faceri de bine și dau la iveală mir cu bun miros"*. Creștinii trebuie să aibă credința nestrămutată că acest lucru este cu putință: *„Nimeni să nu fie necredincios!"* Dacă în Vechiul Testament vedem lucrarea lui Dumnezeu, Care a izvorât apă din piatră sau din falca măgarului pentru a poto-

[1] În limba română, pe filiera latinescului *aureola [corona]* < lat. *aureolus, de aur,* termenul tehnic folosit în iconografie, *aureolă,* desemnează o *cunună de aur,* fiind notabil paralelismul corespondentului grecesc (calchiere după germ. *Strahlenkranz*), „φωτοστέφανο", *photostéphano* < „φῶς", *phos, lumină* + „στέφανος", *stéphanos, cunună,* așadar *cunună de lumină. (n. trad.)*

[2] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*

li setea lui Samson, *„este de necrezut ca să izvorască mir bine mirositor din moaştele mucenicilor?"*[1].

Trupurile sfinților, prin sălășluirea Harului lui Dumnezeu într-însele, sunt vii, nu moarte, pentru aceasta și săvârșesc minuni. Hristos, *„Însăşi Viața și cauza Vieții"*, Cel Ce pogorându-Se în iad nu a putut fi ținut de el, sălășluiește în trupurile sfinților, de aceea *„nu mai numim morți pe cei care au adormit întru nădejdea învierii și cu credința în El"*. Aşadar, sfinții sunt vii și își fac simțită prezența în sânul Bisericii fiindcă s-au unit cu Începătorul Vieții, cu Viața Însăşi, cu Hristos.

Prezența vie a sfinților se vădește prin minuni. În fapt, săvârșitorul acestora este Dumnezeu, Cel Ce lucrează prin trupurile sfinților, de vreme ce, așa cum am arătat mai înainte, înlăuntrul lor sălăşluieşte Duhul Sfânt. Scrie Sfântul Ioan Damaschin: *„Cum dar prin ei demonii sunt puşi pe fugă, bolile sunt alungate, bolnavii se vindecă, orbii văd, leproșii se curăță, ispitele și supărările se risipesc și se pogoară toată darea cea bună de la Tatăl luminilor peste cei care cer prin ei cu credință neîndoielnică?"*[2]

Prin sfintele moaşte se săvârşesc, astfel, nenumărate minuni, bolnavii sunt vindecați, ispitele şi neputințele sufleteşti se îndepărtează, demonii sunt izgoniți. Pentru aceasta este de trebuință împlinirea a două condiții: Harul lui Dumnezeu să se sălășluiască în trupul omului, ce va deveni, după adormirea sa, sfinte moaşte, iar credința celor ce se ating de ele să fie neîndoielnică.

4. Cinstirea sfinților

Vedem din cele de mai sus cinstirea cu care suntem datori față de sfinții proslăviți de Dumnezeu. Ei ne sunt apărători. Omul, spune Sfântul Ioan, se osteneşte să găsească pe cineva care să-l ducă la împăratul pământesc și să pună pe lângă acesta cuvânt de mijlocire pentru el. De aceea, trebuie să-i cinstim pe *„apărătorii întregului neam omenesc, apărători care se roagă lui Dumnezeu pentru noi"*[3].

[1] *Ibidem*, pp. 386-388. În trad. rom.: *ibidem*, p. 211.
[2] *Ibidem*, p. 388. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 211-212.
[3] *Ibidem*. În trad. rom.: *ibidem*, p. 212.

Îi cinstim pe sfinţi ridicând biserici în numele lor, aducându-le prinos de roade şi prăznuindu-le pomenirile de peste an. Însă cinstirea pe care le-o arătăm cu prilejul praznicelor trebuie săvârşită cu bună-cuviinţă, altminteri nu vom afla în ea vreun folos. Adevărata slujire pe care I-o închinăm lui Dumnezeu îi bucură şi pe slujitorii Lui, după cum o prăznuire necuviincioasă îi porneşte spre mânie şi pe ostaşii Săi. Trebuie să ne veselim duhovniceşte la praznicele sfinţilor. Scrie despre aceasta Sfântul Ioan: *„În psalmi, în imne şi în cântări duhovniceşti, în umilinţă şi în milostenie faţă de cei lipsiţi, noi, credincioşii, să cinstim pe sfinţi, căci prin acestea mai ales Se cinsteşte Dumnezeu"*. Dumnezeu Se slăveşte, aşadar, în chip deosebit prin sfinţii Săi, de aceea credincioşii sunt datori să-i cinstească pe sfinţi, lăcaşurile cele adevărate şi însufleţite ale lui Dumnezeu, în psalmi, în cântări duhovniceşti, cu inima înfrântă şi milostivă faţă de cei aflaţi în nevoi[1].

Dincolo de sfintele biserici pe care le înălţăm în numele lor, de slujbele şi de praznicele cu care îi cinstim, ne arătăm preţuirea faţă de sfinţi şi prin făurirea icoanelor celor văzute ale lor, devenind, adică, şi noi stâlpi şi icoane, următori acestora pe calea virtuţii. Scrie Sfântul Ioan: *„Să le ridicăm stâlpi, icoane văzute, şi noi înşine să ne facem, prin imitarea virtuţilor lor, stâlpi şi icoane însufleţite ale lor"*[2]. Icoanele pe care le întocmim şi la care ne închinăm sunt mărturia faptului că sfinţii s-au făcut pe ei înşişi biserici vii, în care S-a sălăşluit Dumnezeu, că înlăuntrul lor chipul a devenit lucrător, şi astfel au ajuns la asemănare. Închinarea la sfintele lor icoane trebuie să zămislească şi schimbarea noastră în icoane (chipuri) vii ale sfinţilor.

5. Cetele sfinţilor

Sfântul Ioan Damaschin pomeneşte feluritele cete de sfinţi cărora le datorăm cinstire.

În primul rând, se cuvine să o cinstim pe Născătoarea de Dumnezeu *„pentru că este în sens propriu şi real Maica lui Dumnezeu"*. Datorăm apoi cinstire Sfântului Proroc Ioan, ca celui ce este *„înaintemer-*

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem.*

gător, botezător, apostol și mucenic". Îi cinstim apoi pe Apostoli *„pentru că au fost frați ai Domnului, martori oculari și slujitori ai patimilor Lui"*. Urmează Mucenicii, ostașii lui Hristos, care au băut Paharul Lui, au primit botezul morții Sale de-viață-dătătoare și s-au făcut părtași patimilor și slavei Lui, iar între aceștia întâi-stătător îl avem pe Sfântul Arhidiacon Ștefan. Este apoi ceata Cuvioșilor și a de-Dumnezeu-purtătorilor asceți, *„cei care au luptat cu tărie mucenicia cea mai îndelungată și mai grea a conștiinței"*. Suntem datori să-i cinstim și pe Părinții Vechiului Legământ, care au viețuit înainte de Întruparea lui Hristos, adică *„pe profeții dinaintea venirii harului, pe patriarhi, pe drepți, pe cei care au vestit mai dinainte venirea Domnului"*[1].

Trebuie să cugetăm la viața tuturor acestora și să ne facem râvnitori virtuților și petrecerii lor, ca să ne împărtășim împreună cu ei de cununile slavei. Scrie Sfântul Ioan Damaschin: *„Privind la traiul tuturor acestora, să le urmăm credința, dragostea, nădejdea, zelul, viața, stăruința în patimi, răbdarea până la sânge, ca să avem părtășie cu ei și la cununile slavei"*[2].

6. Harul deosebirii

Este limpede, potrivit celor spuse de Sfântul Ioan Damaschin, că sfințenia nu cunoaște criterii etnice, morale, sociale sau psihologice, ci cu deosebire teologice. Sfinții sunt sfinți și îi numim astfel fiindcă s-au unit cu Dumnezeu și se împărtășesc de Harul Său nezidit. Iar această împărtășire de Harul Dumnezeiesc se vădește prin mulțimea harismelor, precum cea a facerii de minuni sau a izvorârii de mir și, în genere, prin moaștele lor neatinse de stricăciune, mărturie a faptului că sfinții săvârșesc minuni, izvorăsc mir și se fac părtași Învierii și slavei lui Hristos. Nu „oamenii buni" sau „patrioții devotați-înflăcărați" sunt sfinți, ci cei ce se împărtășesc de Harul lui Dumnezeu. De altfel, tocmai prin această împărtășire, ei se arată a fi deopotrivă oameni buni și patrioți adevărați. Lucrul cel mai de seamă este unirea lor cu Dumnezeu în chip deplin, cu sufletul și cu trupul.

[1] *Ibidem*, pp. 388-390.
[2] În trad. rom.: p. 213. *(n. trad.)*

Mai există, desigur, un aspect important. Cum îi putem deosebi pe Apostoli de apostolii mincinoși, pe adevărații Proroci de prorocii mincinoși, pe Mucenici de falșii mucenici, pe Cuvioși de păruții cuvioși, pe Sfinți de sfinții cei mincinoși? Lucrurile stau la fel ca și în privința celor omenești. Pe adevărații savanți îi recunosc cei ce împărtășesc aceeași știință cu ei. Prin urmare, pe sfinți îi pot recunoaște cei ce s-au făcut părtași Harului lui Dumnezeu. Sfinții îi recunosc pe sfinți. Când cineva are Harul deosebirii duhurilor, care este temeiul adevăratei teologii ortodoxe, cunoaște dacă un duh este sau nu de la Dumnezeu, poate deosebi cele zidite de cele nezidite. Prin urmare, această chestiune nu este una instituțională, ci harismatică, ține de lucrarea Harului.

Dacă vorbim în vremurile noastre despre o schimbare ce vădește în chip lămurit înstăpânirea secularismului în lume, atunci aceasta este pierderea criteriilor spiritualității și sfințeniei ortodoxe, așa încât adevărații tămăduitori dumnezeiești ajung să fie socotiți totuna cu acei „oamenii buni", pe care îi putem afla în spațiul oricărei tradiții religioase. Iar acest lucru duce, desigur, la pervertirea credinței ortodoxe și la trăirea unei spiritualități demonice cu urmări cumplite pentru omul care proslăvește cu sfinții pe cel părut a fi sfânt, ce are el însuși trebuință de mila lui Dumnezeu.

Pentru cei adormiți, păcătoși sau sfinți, aducem la biserică prinoase și colivă. Însă rugăciunea pe care o înălțăm lui Dumnezeu pentru fiecare dintre aceștia este diferită. Sfinților le cerem să mijlocească pentru noi în rugăciunile lor, nu ne rugăm să fie mântuiți, așa cum facem în cazul celor despre care nu știm dacă s-au învrednicit să dobândească sfințenia. Așadar, proslăvind pe cel pe care Dumnezeu nu l-a arătat sfânt, îl lipsim de prinosul rugăciunilor aduse de Bisercă pentru mântuirea lui.

Canonizarea anumitor credincioși și trecerea lor oficială în rândul sfinților este o chestiune ce ține de criteriile spiritualității și sfințeniei ortodoxe. Iar de căpetenie între acestea este trăirea învățăturii niptico-isihaste a Bisericii în întregul său înțeles ortodox, ca premisă sigură a unei teologii ortodoxe.

martie 2004

II

LEGĂMÂNTUL LUI DUMNEZEU

Legământul cel Vechi și cel Nou al lui Dumnezeu reprezintă un punct central în teologia Bisericii Ortodoxe deoarece este strâns legat de împărtășirea omului de Harul Dumnezeiesc și de nașterea sa din nou, ce se lucrează prin legământul personal pe care Dumnezeu îl încheie cu fiecare om în parte. Nu mic este interesul pentru o asemenea temă, care privește deopotrivă teologia și isihia.

Vom puncta în continuare câteva aspecte mai importante ale acesteia.

1. Termenul *„legământ" (testament)*

Termenul *„legământ" (testament,* gr. *diathíki)* provine de la verbul *„títhimi-diatíthimi" (a pune – a dispune)* și exprimă înțelegerea încheiată între două părți, respectiv dispunerea, prin testament, de averea unui defunct[1].

În limbajul bisericesc, numim *„legământ"* înțelegerea dintre Dumnezeu și om, atât în vremea veche, cât și în cea nouă, adică Vechiul și Noul Legământ, precum și înțelegerea personală pe care Dumnezeu o încheie cu fiecare om, căruia îi trimite Harul Său. De altfel, odată încheiat acest legământ cu omul, Dumnezeu Își respectă îndatoririle și împlinește făgăduințele date.

Apostolul Pavel, vorbind despre făgăduința Duhului Sfânt, se slujește de pilda legământului (testamentului): *„Că și testamentul întâ-*

[1] LIDELL-SCOTT, *Mega Lexikon tis Ellinikis glossis,* Ed. Ioannis Sideris, vol. 1, p. 586.

rit al unui om nimeni nu-l strică, sau îi mai adaugă ceva" (Galateni 3:15). Iar în continuare spune că legământul pe care Dumnezeu l-a încheiat cu Avraam şi cu urmaşii săi nu poate fi desfiinţat prin lege: *„Un testament întărit dinainte de Dumnezeu în Hristos nu desfiinţează Legea, care a venit după patru sute treizeci de ani, ca să desfiinţeze făgăduinţa. Căci dacă moştenirea este din Lege, nu mai este din făgăduinţă, dar Dumnezeu i-a dăruit lui Avraam moştenirea prin făgăduinţă"* (Galateni 3:17-18).

Un testament are anumite elemente specifice: testatorul, beneficiarul, actul propriu-zis, dispozițiile prevăzute și recunoașterea validităţii lui.

În multe locuri din Noul Testament întâlnim trimiteri la acest termen și la înțelesul său de *Legământ al lui Dumnezeu*. Ne vom ocupa în cele ce urmează de această chestiune interesantă, oprindu-ne asupra unora dintre ele.

2. Vechiul Legământ

Vechiul Legământ – înțelegerea dintre Dumnezeu și om – a fost încheiat în primul rând cu Avraam. Sunt cunoscute încredințările, făgăduințele făcute de Dumnezeu Patriarhului Avraam: *„Şi Eu voi ridica din tine un popor mare, te voi binecuvânta, voi mări numele tău şi vei fi izvor de binecuvântare (...) şi se vor binecuvânta întru tine toate neamurile pământului"* (Facere 12:2-3). Iar într-un alt loc din cartea Facerii găsim scris: *„În ziua aceea a încheiat Domnul legământ cu Avram, zicând: «Urmaşilor tăi voi da pământul acesta»"* (Facere 15: 18). Iar mai jos: *„«Voi pune legământul Meu între Mine şi între tine şi urmaşii tăi, din neam în neam, să fie legământ veşnic, aşa că Eu voi fi Dumnezeul tău şi al urmaşilor tăi de după tine». (...) Apoi a mai zis Dumnezeu lui Avraam: «Iar tu şi urmaşii tăi din neam în neam să păziţi legământul Meu»"* (Facere 17:7-9).

Legământul acesta este pecetluit prin tăierea împrejur: *„«Iar legământul dintre Mine şi tine şi urmaşii tăi din neam în neam, pe care trebuie să-l păziţi, este acesta: toţi cei de parte bărbătească ai voştri să se taie împrejur. Să vă tăiaţi împrejur şi acesta va fi semnul legământului dintre Mine şi voi»"* (Facere 17:10-11). Este vorba, aşadar, de un legământ întemeiat pe o jertfă, pe o ofrandă personală.

La această făgăduință fac referire numeroase locuri din Noul Testament și multe cuvinte ale Sfinților Apostoli.

Apostolul Petru, în cuvântul adresat iudeilor după praznicul Cincizecimii, pomenește Legământul încheiat de Dumnezeu cu Avraam. Le spune, printre altele: *„Voi sunteți fiii prorocilor și ai legământului pe care l-a încheiat Dumnezeu cu părinții noștri, grăind către Avraam: «Și întru seminția ta se vor binecuvânta toate neamurile pământului»"* (Fapte 3:25). Întâiul Mucenic și Arhidiacon Ștefan, în cuvântarea sa, amintește de același legământ: *„Și i-a dat legământul tăierii împrejur"* (Fapte 7:8). Zaharia, tatăl Cinstitului Înaintemergător, în cunoscuta sa cântare de laudă, face referire, printre altele, și la Legământul lui Dumnezeu: *„Și să facă milă cu părinții noștri, ca ei să-și aducă aminte de legământul Său cel sfânt"* (Luca 1:72). După cuvântul Sfântului Apostol Pavel, israeliții s-au bucurat de aleasa binecuvântare de a primi Legământul lui Dumnezeu: *„Care sunt israeliți, ale cărora sunt înfierea și slava și legămintele și Legea și închinarea și făgăduințele, ai cărora sunt părinții și din care după trup este Hristos"* (Romani 9:4-5). Dimpotrivă, neamurile păgâne, care nu primiseră Legământul, se purtau ca cei fără de Dumnezeu în lume: *„Erați, în vremea aceea, în afară de Hristos, înstrăinați de cetățenia lui Israel, lipsiți de nădejde și fără de Dumnezeu, în lume"* (Efeseni 2:12)[1].

Chipul desăvârșit al Legământului cu poporul israelit a fost cel încheiat de Dumnezeu cu Prorocul Moisí. În cartea *Ieșirii* vedem ce anume cuprindea acesta, precum și întregul ceremonial care a avut loc la încheierea sa.

a) Moisí, văzătorul-de-Dumnezeu

Moisí a fost un mare Proroc al Vechiului Testament, cinstit de întreaga Biserică și de toți Sfinții Părinți.

[1] Traducerea acestui loc din Sfânta Scriptură: *„Erați, în vremea aceea, în afară de Hristos, **înstrăinați de cetățenia** lui Israel, lipsiți de nădejde și fără de Dumnezeu, în lume"*, este lacunară, fiind omisă tocmai trimiterea la legământul lui Dumnezeu, la făgăduința Sa (gr. *„ὅτι ἦτε ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ,* **ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας** *[ton diathikón tis epaggelías], ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ"*). Traducerea completă, potrivit Bibliei de la 1914, cuprinde următoarele: *„Că erați întru acea vreme fără de Hristos, **înstreinați de petrecerea lui Israil și streini de așezământurile făgăduinței**, nădejde neavând și fără de Dumnezeu în lume"* (Efeseni 2:12) (*Biblia adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă*, București, 1914, p. 1560). *(n. trad.)*

În cântările pe care Biserica i le închină în ziua prăznuirii sale (4 septembrie), este numit în repetate rânduri *„văzător-de-Dumnezeu"*, cel care s-a umplut de *„cunoștința cea negrăită"*, care a supus dorirea după cele pământești *„dragostei celei dumnezeiești"*, făcându-se *„iubitor al Preadumnezeieștii Treimi"*, cel *„mai întâi decât toți prorocii"*, *„puitor de Lege învățăturilor lui Dumnezeu cele preamărite și cu anevoie a se pricepe"*, *„dumnezeiesc zugrav în vedenii de taină dumnezeiești"*, *„tainic al lui Dumnezeu și slujitor și împărat lui Israel"*[1].

b) Suiri și pogorâri ale lui Moisí în Muntele Sinai

Un eveniment însemnat în viața Prorocului Moisí este chemarea pe care i-o adresează Dumnezeu, de a se sui în Muntele Sinai și a primi Legea prin care avea să călăuzească poporul israelit către pământul făgăduinței. Este vorba despre Vechiul Legământ ce s-a făcut *„călăuză spre Hristos"* (Galateni 3:24).

Din cartea *Ieșirii* aflăm că Prorocul Moisí petrecea necontenit în vederea-lui-Dumnezeu, în contemplație. Nu s-a suit în Muntele Sinai pentru primirea Legii doar o singură dată, ci în mai multe rânduri, urcând la înălțimi diferite și aflându-se neîncetat în această stare de contemplație. Dumnezeu l-a chemat, iar el a răspuns, a auzit cuvântul Domnului și a grăit cu El. Dacă ne gândim la faptul că, potrivit învățăturii Sfinților Părinți ai Bisericii, și auzirea lui Dumnezeu este vedere, iar vederea auzire, cele două fiind deopotrivă gustare, împărtășire de Dumnezeu, atunci înțelegem că Moisí s-a aflat vreme îndelungată în starea de contemplație, de vedere-a-lui-Dumnezeu și a dobândit adevărata Sa cunoaștere.

Când israeliții au ajuns la Muntele Sinai, *„s-a suit Moisí în munte, la Dumnezeu"*. Înainte de a urca pe culme, *„l-a strigat Dumnezeu din vârful muntelui"* și i-a poruncit să-i amintească poporului de toate binefacerile primite de la El și de cuvântul făgăduinței că Îi vor fi popor ales, *„împărăție preoțească și neam sfânt"* dacă vor asculta de poruncile Lui. Moisí a coborât din munte și a făcut cunoscută bătrânilor poporului porunca, iar ei au făgăduit cu toții că vor asculta și vor împlini voia lui Dumnezeu. Când Moisí a adus înaintea Lui

[1] *Mineiul pe septembrie*, Ed. IBMBOR, București, 1984, pp. 54-61. *(n. trad.)*

cuvintele poporului, Dumnezeu i-a spus: *„Iată voi veni la tine în stâlp de nor des, ca să audă poporul că Eu grăiesc cu tine, şi să te creadă pururea"* (Ieșire 19:3-9).

Este vorba despre cea dintâi suire a lui Moisí în Muntele Sinai – desigur, nu până în vârful acestuia – și cea dintâi împărtășire a Prorocului de Dumnezeu, precum și prima sa pogorâre la poporul lui Israil. Acestea sunt, în fapt, începutul celor ce vor urma.

Moisí s-a suit apoi iarăși în Muntele Sinai. Pe când se afla în munte, Dumnezeu i-a zis: *„Pogoară-te de grăieşte poporului să se ţină curat astăzi şi mâine, şi să-şi spele hainele"*. I-a dat, fireşte, porunci lămurite despre cum va trebui să șadă poporul în jurul muntelui când El Se va pogorî.

Sunt înfățișate în acest loc cea de a doua suire și pogorâre a lui Moisí în Munte. În chip lămurit, nu este vorba despre o suire și o pogorâre din vârful muntelui, care se va petrece mai apoi, ci despre urcarea în munte până la un loc cu puțin mai înalt decât cel unde *„tabărâseră"* israeliții. Primind de la Dumnezeu o poruncă nouă, Prorocul s-a pogorât *„din munte la popor, (...) a sfinţit poporul şi, spălându-şi ei hainele, le-a zis [Moisí]: «Să fiţi gata pentru poimâine şi de femei să nu vă atingeţi!»"* (Ieșire 19:10-15).

A treia zi, după ce poporul a făcut după cuvântul lui Moisí, Muntele Sinai a fost cuprins de tunete și de fulgere, s-a arătat un *„nor des"* și s-a auzit *„sunet de trâmbițe foarte puternic"*. Muntele *„fumega tot, că Se pogorâse Dumnezeu pe el în foc"*. În acele momente înfricoșătoare, când poporul *„s-a cutremurat tot"*, *„Moisí grăia, iar Dumnezeu îi răspundea cu glas"*. Domnul S-a pogorât, *„a chemat (...) pe Moisí în vârful muntelui şi s-a suit Moisí acolo"* (Ieșire 19:16-20). Acum Moisí urcă în vârful Muntelui Sinai. Aceasta înseamnă că a urcat, înaintând treptat către vederea-lui-Dumnezeu, din slavă în slavă.

Dumnezeu i-a poruncit apoi să se pogoare din vârful muntelui și să oprească poporul a se atinge de munte. Cine ar fi îndrăznit aceasta, era omorât. Preoții ce urmau să se apropie pentru a-I sluji Domnului trebuiau și ei mai întâi să se curăţească, spre a nu fi, la rândul lor, pedepsiți. Îi dă, totodată, poruncă să se suie iarăşi în munte împreună cu Aaron: *„Iar Domnul i-a răspuns: «Du-te şi te pogoară şi apoi te vei sui împreună cu Aaron» (...) Şi s-a pogorât Moisí la popor şi i-a spus toate"* (Ieșire 19:21-25).

După acestea Dumnezeu i-a dat Legea, cunoscutul Decalog, Legământul Său către popor (v. Ieşire 20:1-17). Glasul Domnului Care rostea poruncile a fost auzit de tot poporul: *„Şi tot poporul a auzit fulgerele şi tunetele şi sunetul trâmbiţelor, şi a văzut muntele fumegând"* (Ieşire 20:18). Ne atrage atenţia faptul că în acest loc, pentru a reda auzirea de către israeliţi a glasului lui Dumnezeu, este folosit verbul *„eóra"* (gr. *„ἑώρα" < „ὁράω", horáo, a vedea – n. trad.),* deoarece este vorba despre o vedere duhovnicească, glasul lui Dumnezeu însemnând deopotrivă *vederea* (*órasi*) Lui.

Poporul însă, deşi vedea-auzea glasul Domnului, era cuprins de teamă. De aceea israeliţii i-au cerut lui Moisí să le vorbească el, nu Dumnezeu, ca nu cumva, nesuferind a auzi glasul Domnului, să moară (v. Ieşire 20:19). Aceasta este o dovadă a faptului că, la vremea când Dumnezeu a dat Legea, Legământul Său, Moisí se afla alături de popor, căci îndată ce i-a liniştit, potrivit celor scrise în cartea *Ieşirii*: *„[Şi] a stat tot poporul departe, iar Moisí s-a apropiat de întunericul unde era Dumnezeu"* (Ieşire 20:20-21).

Odată cu această nouă suire în munte şi cu pătrunderea în întuneric, Dumnezeu îi dă lui Moisí *„cartea legământului"*, care este al doilea stadiu al descoperirii Sale către el. Prima Revelaţie fusese Decalogul, iar cea de-a doua priveşte poruncile despre slujirea închinată Domnului, rânduielile pentru casnici, pentru stăpânirea bunurilor, precum şi felurite alte legi sau făgăduinţe făcute de Dumnezeu poporului israelit (v. Ieşire 20:22-26; 21; 23).

După ce Dumnezeu a dat prin cele două Revelaţii legea şi poruncile cu privire la slujirea israeliţilor, însuşi Legământul Său, vedem şi pecetluirea acestui Legământ de către popor.

Dumnezeu i-a poruncit lui Moisí să se suie în munte împreună cu Aaron, Nadab, Abiud şi cu cei şaptezeci de bătrâni ai lui Israil: *„Numai Moisí singur să se apropie de Domnul, iar ceilalţi să nu se apropie; poporul de asemenea să nu se suie cu el!"* (Ieşire 24:1-2). Înainte de suirea lor în munte, s-au petrecut însă şi alte fapte.

Moisí a venit în mijlocul taberei, a citit înaintea poporului poruncile lui Dumnezeu, iar poporul a făgăduit că le va păzi. Le-a aşternut apoi în scris. În dimineaţa zilei următoare, a zidit jertfelnic la poalele muntelui şi a pus douăsprezece pietre, după numărul celor douăsprezece seminţii ale lui Israil. A jertfit viţei ardere de tot, iar din sân-

gele lor, făcându-l două părți, a turnat jumătate peste jertfelnic. A citit înaintea israeliților *„cartea legământului"*, iar poporul a rostit această făgăduință: *„Toate câte a grăit Domnul le vom face și le vom asculta!"* Atunci Moisí a luat sângele rămas de la viței aduși jertfă și a stropit cu el poporul, zicând: *„Acesta este sângele legământului, pe care l-a încheiat Domnul cu voi, după toate cuvintele acestea"* (Ieșire 24:3-8).

Apoi s-a suit în munte împreună cu Aaron, Nadab, Abiud și cei șaptezeci de bătrâni ai lui Israil și *„au văzut locul unde stătea Dumnezeul lui Israel"*. Iar acești aleși ai lui Israil *„au văzut pe Dumnezeu, apoi au mâncat și au băut"* (Ieșire 24:9-11).

După aceasta, Moisí a luat poruncă de a se sui în locul cel mai înalt al muntelui, pentru a primi tablele de piatră pe care Însuși Dumnezeu scrisese Legea Sa. Bătrânii lui Israil au fost chemați să rămână în acel loc, în vreme ce Moisí și Isus al lui Navi s-au suit mai sus în munte. Atunci *„un nor a acoperit muntele. Slava Domnului s-a pogorât pe Muntele Sinai și l-a acoperit norul șase zile"*. În cea de a șaptea zi, Dumnezeu l-a strigat din nor numai pe Moisí, chemându-l să intre în acesta. Norul era foc mistuitor ce venea dinspre vârful muntelui și putea fi văzut de către tot poporul. Și Moisí a intrat atunci în mijlocul norului: *„Și s-a suit Moisí pe munte (...) și a stat (...) pe munte patruzeci de zile și patruzeci de nopți"* (Ieșire 24:12-18).

c) Principalele elemente ale dumnezeieștii descoperiri

Din cele arătate mai sus vedem în chip limpede care sunt principalele elemente ale celui dintâi Legământ al lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Dumnezeu Însuși dă acest Legământ și-l pecetluiește cu mulțime de fapte minunate.

Mai întâi, pentru primirea Legii a fost trebuință de văzătorul-de-Dumnezeu Moisí, care s-a suit din vedere (contemplare) în vedere (contemplare) și a ajuns treptat la împărtășirea de slava lui Dumnezeu. A fost nevoie de un adevărat teolog, în înțelesul de *văzător-de-Dumnezeu,* pentru primirea Legământului. Dumnezeu îl cheamă pe Moisí să se suie în munte, apoi să urce în vârf și să intre în întunericul dumnezeiesc. Prorocul primește marea binecuvântare de a rămâne în această stare a teofaniei, a vederii-lui-Dumnezeu vreme de patruzeci de zile și patruzeci de nopți.

Observăm înaintarea treptată a lui Moisí în experiența Revelației. De altfel, toți cei care s-au împărtășit și se împărtășesc de aceasta sporesc, urcând din treaptă în treaptă. Poporul s-a curățit și a rămas la poalele Muntelui Sinai. Bătrânii lui Israil s-au suit în munte la un loc cu puțin mai înalt față de cel unde se afla poporul. Moisí împreună cu Aaron, Nadab și Abiud au urcat și mai sus, însă în continuare numai Moisí împreună cu Isus al lui Navi s-au suit pe înălțimile muntelui. Iar apoi singur Moisí, mai sus, a intrat în întuneric și în nor. Mulți ajung să se împărtășească de Harul lui Dumnezeu, însă puțini sunt teologi – văzători-de-Dumnezeu.

Sfântul Grigorie Teologul revine adesea la această temă, care îi este foarte dragă.

Într-una dintre scrierile sale vorbește despre chemarea pe care Dumnezeu i-o adresează lui Moisí de a se sui în Muntele Sinai și o pune în legătură cu dorința unora de a urca pe înălțimile teologiei. Îi îndeamnă ca mai înainte să se curățească și abia apoi să ia asupra lor grija altor suflete sau îndeletnicirea cu teologia. Scrie că, deși mulți au fost îndemnați să se suie în Muntele Sinai, printre care și Aaron, numai pe Moisí l-a chemat Dumnezeu să se apropie de El. Ceilalți trebuiau să I se închine de departe. Și poporul a fost ținut, la rândul său, departe de fulgere, de tunete, de sunetul trâmbițelor și de întreg Muntele Sinai care fumega. Auzea numai glasul lui Dumnezeu, chiar dacă mai înainte de aceasta se sfințise. În cele din urmă, singur Moisí s-a suit în munte, a intrat în nor, *„a petrecut împreună cu Dumnezeu și a primit Legea"*, care pentru cei mulți este una a literei, însă pentru cei puțini este o Lege a Duhului[1].

De asemenea, în cea de-a doua sa *Cuvântare teologică*, Sfântul Grigorie scrie că și el, asemenea lui Moisí, este chemat de Dumnezeu să se suie în muntele contemplației, să intre în nor, și răspunde acestei chemări cu râvna pe care i-o insuflă nădejdea, dar și cu luptă din pricina slăbiciunii. Își îndeamnă ascultătorii să urce împreună cu el, potrivit cu starea duhovnicească a fiecăruia. Dacă cineva este asemenea lui Aaron, este chemat să stea alături de el, chiar dacă în afara norului. De este ca Nadab, Abiud sau altul dintre bătrânii lui Israil, să urce, dar *„să stea mai departe, după vrednicia curățeniei sale"*. Cine este nevrednic a se împărtăși de această vedere (contemplare),

[1] Sf. Grigorie Teologul, *Opere*, vol. 4, *EPE*, p. 258.

să nu se apropie nicidecum, fiindcă un astfel de lucru nu este lipsit de primejdie. De este cineva doar vremelnic curățit, să rămână la poalele muntelui ca să asculte glasul și trâmbița și să vadă muntele fumegând, să asculte adică *„goalele cuvinte ale evlaviei"*. Dacă, din pricina patimilor sale, este asemenea dobitoacelor, *„tot mai departe să stea şi de munte să se depărteze, sau altfel va fi lovit cu pietre şi se va strivi și va pieri rău ca un om rău"*[1].

În al doilea rând, poporul a trebuit să se pregătească pentru a se împărtăși, fie și numai într-o mică măsură, de această dumnezeiască descoperire și a primi apoi Legea, poruncile și toate celelalte rânduieli ale lui Dumnezeu. Prin această pregătire, israeliții încuviințează și făgăduiesc să păzească Legea, recunoscând în Moisí pe *„puitorul de Lege"*.

În al treilea rând, Dumnezeu, prin acest Legământ și prin poruncile date, Se descoperă pe Sine. Poruncile nu sunt legiuiri omenești, ci însăși descoperirea lui Dumnezeu. În fapt, ele îl tămăduiesc pe om și-i arată calea către trăirea personală a teofaniei, a propriei împărtășiri de Dumnezeu. Desigur, așa cum ne este cunoscut din alte scrieri, teofania din Muntele Sinai a fost arătarea Cuvântului neîntrupat al lui Dumnezeu, a Celei de a Doua Persoane a Sfintei Treimi.

În al patrulea rând, poporul primește Legământului lui Dumnezeu prin săvârșirea unei jertfe, prin stropirea cu sânge, care este sângele Vechiului Testament. Orice înțelegere dintre Dumnezeu și om se pecetluiește cu o jertfă, cu o ofrandă, cu vărsare de sânge.

În al cincilea rând, întreaga descoperire este pecetluită printr-o masă de jertfă, la care au luat parte în Muntele Sinai aleşii poporului lui Israil.

Iar în al șaselea rând, sfârșitul acestei experiențe a însemnat intrarea și rămânerea lui Moisí timp de patruzeci de zile și de nopți în mijlocul norului.

Toate acestea arată faptul că Dumnezeu încheie Legământul Său cu oamenii prin descoperire, prin Revelație, prin teofania Sa. Oamenii, primind Legământul lui Dumnezeu, se fac, la rândul lor, părtași acestei teofanii, acestei vederi-a-lui-Dumnezeu. Legământul

[1] *Ibidem*, pp. 34-36. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, pp. 69-71. *(n. trad.)*

este pecetluit cu o jertfă, cu stropire cu sânge și o masă, iar sfârșitul lui – calea arătată oamenilor – este însăși intrarea în starea vederii-lui-Dumnezeu, odată cu care toate *energiile*-lucrările trupului încetează.

3. Noul Legământ

Cele spuse mai înainte cu privire la Vechiul Legământ dat de Dumnezeu oamenilor sunt legate în mod direct de Legământul cel Nou. Asemănările dintre cele două sunt vădite, însă vedem în chip lămurit că acesta din urmă, deși se aseamănă cu cel Vechi – și după felul în care a fost dat –, este, totuși, mai presus decât acela.

a) Hristos în Noul Legământ

Dumnezeu Care S-a arătat în Muntele Sinai este Cuvântul neîntrupat, în vreme ce, în Noul Testament, Cel Ce încheie o înțelegere și un nou legământ cu omul este Cuvântul Întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos. Noul Testament, la fel ca și cel Vechi, cuprinde Revelația, arătarea Cuvântului lui Dumnezeu. În Noul Testament însă, Cuvântul Întrupat face arătată voia dumnezeiască în chip deplin, după ce mai înainte poporul israelit fusese pregătit pentru a o primi și arătase bunăvoință față de acest mare dar dumnezeiesc.

Apostolul Pavel, referindu-se la Legământul lui Dumnezeu, spune că Noul Legământ dat de Hristos este mai presus de cel Vechi: *„Acum însă Arhiereul nostru a dobândit o slujire cu atât mai osebită, cu cât este și Mijlocitorul unui testament mai bun, ca unul care este întemeiat pe mai bune făgăduințe"*. Iar în continuare lămurește: *„Căci dacă (testamentul) cel dintâi ar fi fost fără de prihană, nu s-ar mai fi căutat loc pentru al doilea"* (Evrei 8:6-7).

În acest loc, Apostolul Pavel face trimitere la prorocia lui Ieremia cu privire la Noul Legământ, care este întipărirea Legii lui Dumnezeu în cugetul și în inima poporului celui nou. Nu este vorba despre un Legământ ce cuprinde rânduieli exterioare, încrustate pe table, ci despre un Legământ dat de Dumnezeu în însăși inima omului. Sfântul Apostol Pavel arată cuvântul prorocesc al lui Ieremia:

„Iată vin zile, zice Domnul, când voi face, cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda, testament nou, nu ca testamentul pe care l-am făcut cu părinţii lor, în ziua când i-am apucat de mână ca să-i scot din pământul Egiptului; căci ei n-au rămas în testamentul Meu, de aceea şi Eu i-am părăsit – zice Domnul. Că acesta e testamentul pe care îl voi face cu casa lui Israel, după acele zile, zice Domnul: Pune-voi legile Mele în cugetul lor şi în inima lor le voi scrie, şi voi fi lor Dumnezeu şi ei vor fi poporul Meu. Şi nu va mai învăţa fiecare pe vecinul său şi fiecare pe fratele său zicând: Cunoaşte pe Domnul! – căci toţi Mă vor cunoaşte, de la cel mai mic până la cel mai mare al lor; căci voi fi milostiv cu nedreptăţile lor şi de păcatele lor nu-Mi voi mai aduce aminte" (Evrei 8:8-12).

Legea Vechiului Testament era neputincioasă şi fără de folos, de vreme ce nu ducea la desăvârşire. Acum însă, prin înomenirea lui Hristos, Însuși Cuvântul Întrupat Se face chezaşul unui Legământ mai presus de cel vechi: *„Cu aceasta, Iisus S-a făcut chezaşul unui mai bun testament"* (Evrei 7:18-22).

Prin întruparea Sa, Hristos ne-a făcut slujitori ai Legământului celui Nou, ai unui Legământ ce nu urmează literei Legii, ci Duhului: *„Cel ce ne-a învrednicit să fim slujitori ai Noului Testament, nu ai literei, ci ai duhului"* (II Corinteni 3:6). Hristos este cu adevărat *„Mijlocitorul unui nou testament"* (Evrei 9:15).

În epistola sa către Evrei, Apostolul Pavel face o comparaţie și arată deosebirea dintre apropierea de Dumnezeu a vechiului Israil în Muntele Sinai și intrarea Israilului celui nou al Harului în Noul Sion, în Ierusalimul cel ceresc, cetatea Dumnezeului Celui Viu.

Vedem astfel că în vremurile vechi israeliţii au rămas la poalele Muntelui Sinai, în vreme ce în Noul Legământ adevăraţii israeliţi ai Harului Dumnezeiesc intră în Ierusalimul cel ceresc, cetatea Dumnezeului Celui Viu. Israeliţii Vechiului Legământ au fost cuprinși de frică și cutremur la arătarea lui Dumnezeu, însă israeliţii Noului Legământ simt bucurie și veselie, desfătându-se de *„adunare sărbătorească și de Biserica celor întâi născuţi, care sunt scriși în ceruri"* (Evrei 12:22-23). Ca făpturi ale mâinilor Sale, toţi oamenii sunt fii ai lui Dumnezeu, însă întâi născuţi și moștenitori ai Împărăţiei Lui sunt cei născuţi din nou de El. Mijlocitor al Vechiului Legământ a fost Moisí, al celui Nou este Iisus Hristos. Vechiul Legământ – înţelegerea încheiată de Dumnezeu cu oamenii – a fost pecetluit

prin stropirea cu sângele jertfei unor animale necuvântătoare. Cel Nou însă – un nou Legământ al lui Dumnezeu cu omul – a fost pecetluit cu Sângele lui Iisus Hristos, Care S-a răstignit pentru a chezăşui această nouă înțelegere ce îl conduce pe om la îndumnezeire. Glasul lui Dumnezeu în Vechiul Testament – în Muntele Sinai – a zguduit pământul, iar acum glasul dumnezeiesc cel nou clatină în Noul Testament nu doar pământul, ci și cerul. Se clatină cele stricăcioase *„ca să rămână cele neclintite"*, Împărăția lui Dumnezeu.

De aceea Apostolul Pavel îi îndeamnă pe noii israeliți ai Harului Dumnezeiesc, care se fac părtași Împărăției lui Dumnezeu: *„[De aceea, fiindcă primim o împărăţie neclintită,] să fim mulţumitori, şi aşa să-I aducem lui Dumnezeu închinare plăcută, cu evlavie şi cu sfială. Căci «Dumnezeul nostru este şi foc mistuitor»"* (Evrei 12:21-28).

Noul Legământ este în chip vădit mai presus și mai duhovnicesc decât cel Vechi, ca unul ce reprezintă însăși împărtășirea omului de viața cea veșnică în Hristos Iisus.

b) Porunci – Sânge – Cină

Cuvântul Întrupat al lui Dumnezeu, Care S-a arătat oamenilor, a adus Legământul cel Nou, cu poruncile, Sângele Său și Cina – Dumnezeiasca Euharistie.

După ce S-a botezat în râul Iordan, Hristos a început să propovăduiască cuvântul adevărului, arătându-Se singur şi adevărat teolog. Deopotrivă săvârșea minuni și învăța. Uneori făcea minuni și apoi îi învăța pe oameni, alteori minunile veneau în urma învățăturii, întărind-o.

Poruncile sunt chipul vieții dumnezeiești pe care Domnul l-a adus în lume, spre a le arăta oamenilor calea mântuirii. Am putea spune că, amintind de Moisí care a urcat oarecând pe Muntele Sinai, Hristos Se suie în munte și îi învață pe oameni Fericirile. Arată astfel că poruncile Noului Legământ sunt mai presus de poruncile celui Vechi. De altfel, cunoaștem puterea cuvântului Său: *„Ați auzit că s-a zis celor de demult: (...) Eu însă vă spun vouă"* (Matei 5:21 și urm.).

Cortul din Muntele Sinai și predarea Legii Vechiului Testament le aflăm iarăși, într-o măsură mai înaltă și mai duhovnicească, pe Muntele Tabor. Aici Cel Ce oarecând *„a vorbit lui Moisí"* (Ioan 9:29) Se schimbă la Față înaintea ucenicilor, arătând frumusețea Dum-

nezeirii Sale. Se face auzit și acum glasul Tatălui: *„Acesta este Fiul Meu cel ales, de Acesta să ascultați!"* (Luca 9:35). Arătarea lui Hristos, Cuvântul Întrupat, petrecută cu puțin înainte de Patima Sa, de față stând și cei doi Proroci, Moisí și Ilie, ce închipuiesc Vechiul Legământ – Legea și Prorocii –, a avut loc într-o atmosferă liniștită, fără tunete și fulgere, Legământul cel Nou vădindu-se a fi, astfel, mai presus de cel Vechi.

Predarea poruncilor Noului Legământ a fost pecetluită, așa cum s-a întâmplat și în cel Vechi, prin stropirea cu sânge. Însă, în vreme ce pecetluirea Legământului celui Vechi s-a făcut prin jertfa și stropirea cu sângele viteilor, Noul Legământ a primit pecetluirea prin însăși Jertfa lui Hristos și vărsarea Cinstitului Său Sânge.

Această legătură dintre Noul Legământ și Sângele lui Hristos este arătată în multe dintre scrierile apostolești care alcătuiesc Noul Testament. Hristos Însuși a spus la Cina cea de Taină: *„Beți dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor"* (Matei 26:27-28). De aceleași cuvinte se slujește și Sfântul Apostol Pavel când vorbește despre Dumnezeiasca Euharistie: *„Acest pahar este Legea cea nouă întru sângele Meu"* (I Corinteni 11:25).

Moartea lui Hristos pe Golgotha și vărsarea Cinstitului Său Sânge reprezintă pecetluirea dragostei lui Dumnezeu față de neamul omenesc, pecetluirea Noului Său Legământ. Despre aceasta, precum și despre legătura dintre moarte, sânge și mântuire vorbește Sfântul Apostol Pavel în epistola sa către Evrei.

Arată într-un anumit loc că Sângele lui Hristos curățește conștiința dinspre faptele cele moarte, curățire pe care nu au putut-o împlini *„sângele țapilor și al taurilor și cenușa junincii"*. Hristos, Mijlocitorul testamentului celui nou, a murit pentru a ne izbăvi de călcarea rânduielilor testamentului celui dintâi [*„moartea suferită spre răscumpărarea greșealelor de sub întâiul testament"*]. Testamentul este legat de moartea cuiva, este valabil după moartea celui ce l-a întocmit, de vreme ce, cât timp acesta trăiește, nu are nici o valoare: *„Unde este testament, trebuie neapărat să fie vorba despre moartea celui ce a făcut testamentul"*. Și lămurește: *„Un testament ajunge temeinic după moarte, fiindcă nu are nici o putere, câtă vreme trăiește cel ce l-a făcut"*. De aceea Moisí a sfințit primul Legământ cu sângele jertfei de animale și tot

în care omul răspunde față de această *energie*-lucrare. Este ceea ce numim *sinergie, împreună-lucrare.* Ea reprezintă moartea omului vechi și se află în strânsă legătură cu Dumnezeiasca Euharistie.

a) Venirea Harului Dumnezeiesc

Dumnezeu Se descoperă pe Sine omului – la măsuri diferite și când acesta nici nu se așteaptă – făcându-l părtaș celor săvârșite în Muntele Sinai, însă mai cu seamă experienței trăite de Sfinții Apostoli în ziua Cincizecimii.

Harul lui Dumnezeu pătrunde în inima omului, aprinzându-i dragostea pentru Dumnezeu, punându-i în lucrare energia minții și dând naștere rugăciunii neîncetate. Uneori Harul vine ca un foc ce mistuie patimile, alteori ca foc ce îi luminează și îi încălzește întreaga ființă.

Acesta este Harul cel dintâi, începutul vieții duhovnicești. Este un răstimp în care inima se desfătează de alese trăiri duhovnicești și omul se bucură de simțirea adâncă a iubirii și a milostivirii dumnezeiești. Acum Dumnezeu încheie un Legământ personal cu omul.

b) Împreună-lucrarea (sinergia) duhovnicească

Omul trebuie să răspundă însă la această *energie*-lucrare a dragostei lui Dumnezeu. Este ceea ce numim în limbaj teologic *sinergie,* cu înțelesul de *împreună-lucrare* a omului cu Dumnezeu.

Această împreună-lucrare se face vădită prin viața ascetică și isihastă a omului. Potrivit Tradiției ortodoxe, a trăi în asceză înseamnă a-ți vărsa sângele, a aduce un prinos de jertfă.

Dumnezeu îl cheamă pe om să se suie în muntele contemplației, de vreme ce acesta este însuși scopul vieții sale, ca făptură zidită după chipul și asemănarea Lui. Pentru a-și împlini scopul, omul trebuie să se curățească și să se înfrâneze, iar pe potriva curăției sale se va sui în muntele vederii-lui-Dumnezeu. De aici se pogoară mai apoi, fiindcă nu se poate statornici în această stare a împărtășirii de descoperirile Harului Dumnezeiesc, pentru care este trebuință de luptă, de jertfă, de răbdare, de smerenie și de pocăință.

Alteori, după ce este inundat de dragostea dumnezeiască și dobândește cunoașterea lui Dumnezeu, omul este chemat de El să se pogoare din munte pentru a le fi învățător și povățuitor celorlalți

oameni, ca și ei, la rândul lor, să se învrednicească de împărtășirea și unirea cu Dumnezeu.

c) Dumnezeiasca Euharistie

Descoperirea personală a lui Dumnezeu către om, cu care El încheie un legământ personal, se pecetluiește prin vărsarea sângelui, adică prin jertfa și străduința omului de a răspunde marii iubiri a lui Dumnezeu, dar și prin împărtășirea sa de Cina Dumnezeieștii Euharistii.

Există o strânsă legătură între descoperirea lui Dumnezeu, asceză și Dumnezeiasca Euharistie. Fiecare dintre ele le implică și se întemeiază pe celelalte două. În centrul tuturor este Hristos, Capul Bisericii. Prin ruperea legăturii cu Hristos, întreaga viață duhovnicească se năruie. Însă și nelucrarea uneia dintre cele trei duce la surparea unității vieții duhovnicești.

Aceasta este calea pe care o putem vedea limpede și în vremea săvârșirii Dumnezeieștii Liturghii. Catehumenii și cei ce se pocăiesc sunt chemați, după citirea Evangheliei și rostirea predicii, să părăsească biserica. Poporul se sfințește și rămâne înlăuntrul naosului, preoții intră în Sfântul Altar, iar episcopul, ca un alt Moisí, se suie în vârful muntelui și slujește Taina Dumnezeieștii Euharistii. Vârful cel nou al Muntelui Sinai este Sfânta Masă, iar episcopul, suindu-se pe înălțimea acestuia, se împărtășește de Dumnezeu, liturghisește și apoi, dacă este împodobit și cu harismele Proorocului Moisí și ale Sfinților Apostoli, teologhisește și învață poporul.

5. Concluzie

La începutul acestui capitol am atras atenția asupra faptului că Vechiul Legământ este strâns legat de cel Nou, pe care îl închipuiește. În Legământul cel dintâi Cuvântul neîntrupat a descoperit oamenilor Legea Sa, iar în cel de-al doilea Cuvântul Întrupat, Iisus Hristos, ne-a făcut arătată întreaga viață a Duhului.

Am subliniat faptul că în sânul Bisericii Hristos nu contenește a încheia un legământ personal cu fiecare om ce caută viața după Dumnezeu. Vedem aceasta în viața și în scrierile sfinților.

Există însă anumite trepte care vădesc măsura vieţii duhovniceşti. La început ne asemuim poporului care rămâne la poalele muntelui și se sfinţește, se curăţește și aude tunetele lui Dumnezeu. Starea aceasta este a răstimpului de curăţire a inimii, de aceea avem trebuinţă de stropirea cu sânge. Mai apoi, deopotrivă cu aleşii poporului lui Israil, putem să urcăm, să înaintăm tot mai sus, făcându-ne părtași Cinei celei de Taină, Trupului și Sângelui lui Hristos. Iar cine s-a împărtăşit mai înainte de această experienţă, de dumnezeiasca descoperire (teofanie), și este teolog asemenea lui Moisí, se suie în vârful muntelui, intră în întuneric și în nor și rămâne în contemplaţie, în vederea-lui-Dumnezeu.

De asemenea, aşa cum din Muntele Sinai, de la Legământul cel Vechi, ne suim în Muntele Tabor, pe Golgotha și în foișorul Cincizecimii, la Noul Legământ, tot astfel și de la viaţa predanisită nouă prin Noul Testament, suntem călăuziţi către muntele eshatologic al vederii-lui-Dumnezeu, care este Dumnezeiasca Împărăţie, Legământul *eshaton*-ului. Vechiul Legământ se face mijlocitorul celui Nou, iar acesta din urmă ne călăuzește către Împărăţia lui Dumnezeu.

În cartea *Apocalipsei*, Sfântul Evanghelist Ioan descrie o vedenie: *„Şi s-a deschis templul lui Dumnezeu, cel din cer, şi s-a văzut în templul Lui chivotul legământului Său, şi au fost fulgere şi vuiete şi tunete şi cutremur şi grindină mare"* (Apocalipsa 11:19). Ni se arată prin aceasta descoperirea de care se învrednicesc sfinţii, cunoașterea înţelesurilor celor înalte și cereşti (cf. Sfântul Andrei al Cezareii, Sfântul Antim al Ierusalimului). Biserica *eshaton*-ului are înlăuntrul său chivotul Legământului lui Dumnezeu, care se descoperă încă de acum celor care s-au unit cu Hristos.

Suirea în muntele contemplaţiei, împărtășirea de Legământul lui Dumnezeu, stropirea și vărsarea sângelui, ca și gustarea din Cina Dumnezeieștii Împărăţii sunt elementele definitorii ale vieţii duhovnicești. În acest cadru se mișcă deopotrivă viaţa isihastă și teologia.

Noul Legământ este strâns legat de moartea şi Învierea lui Hristos, trăirea lui ţine însă de moartea omului celui vechi și de învierea sa, altfel spus, este nedespărţit de sânge şi de duh.

mai 2004

III
LEGEA DUHOVNICEASCĂ

Pentru a funcționa corect, societățile omenești au trebuință de legi. De aceea le și numim societăți *„bine legiuite (ocârmuite)"*. Este nevoie de legi deoarece, prin patimile sale, omul căzut dă naștere unor probleme nespus de mari în aceste societăți întemeiate pe principiul drepturilor. Așadar, în sârguința sa de a-și afirma drepturile, omul ajunge să se ciocnească de cei din jur, oameni la rândul lor pătimași, care vor în egală măsură să-și vadă împlinite propriile drepturi și dorințe. Trebuie să existe, prin urmare, legi care să pună în bună rânduială toate aceste probleme și să stabilească hotarele în care se cuprind drepturile cetățenilor.

Această stare de lucruri din sânul societăților omenești o regăsim întocmai și în viața duhovnicească. Dacă toți oamenii ar avea sălășluit înlăuntrul lor Duhul Sfânt, Care să lucreze, să-i ducă la luminare și îndumnezeire, nu ar mai fi trebuință de existența unei „legi de credință". Acest lucru se va petrece însă în viața eshatologică cu cei ce vor dobândi deplina părtășie cu Dumnezeul Treimic.

Ne vom apleca mai amănunțit în cuprinsul scrierii de față asupra înțelesului *legii,* cu diferitele sale trepte, însă vom înfățișa mai cu seamă autoritatea și lucrarea legii duhovnicești, potrivit învățăturii Sfântului Marcu Ascetul.

1. Treptele *legii*

Termenul *lege* (gr. *„νόμος", nómos*) provine de la verbul *„νέμω", némo* și exprimă ceea ce a fost împărțit după anumite proporții sau

ceea ce se află în posesia cuiva și este dat spre întrebuințare, așadar, prin extrapolare, uzul, folosința[1].

Din perspectivă duhovnicească, vedem că la începutul zidirii sale omul vorbea prin viu grai cu Dumnezeu, se bucura de o legătură personală cu El. Înainte de cădere, în Rai comunicarea lui Adam cu Dumnezeu era una personală. Dumnezeu îi vorbea, iar el asculta. După izgonirea protopărinților Adam și Eva din Rai, această comunicare personală cu Dumnezeu s-a pierdut, însă n-au încetat să existe oameni sfinți, Prorocii, cărora Dumnezeu le grăia și care au povățuit mai departe poporul. Dumnezeu grăia adică prin Proroci.

Însă, de vreme ce omul a tot căzut în înșelare și în uitarea de Dumnezeu, încât a ajuns să nu mai facă deosebire între zidire și Ziditor, Dumnezeu a dat prin Moisí Legea scrisă.

La început a fost, așadar, *vorbirea personală prin viu grai – comunicarea* omului cu Dumnezeu, mai apoi, după cădere, *vorbirea personală – Legea* dată prin Prorocii și Drepții Vechiului Legământ, iar în cele din urmă poporul israelit a primit și *Legea scrisă*, pe care să o aibă dreptar și care să-i amintească neîncetat de poruncile lui Dumnezeu. Israeliții trebuiau să citească totdeauna Legea lui Moisí și cuvintele Prorocilor pentru a putea deosebi adevărul de minciună și a înainta în chip statornic spre dobândirea părtășiei cu Dumnezeu.

Despre aceasta vorbește Sfântul Apostol Pavel în epistolele sale. Vom reda în cele de mai jos câteva fragmente.

Neamurile au legea conștiinței, care este glasul lui Dumnezeu ce grăiește înlăuntrul lor. Cu alte cuvinte, Dumnezeu vorbește prin chipul care se regăsește în orice om, de vreme ce toți am fost zidiți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu: *„Căci, când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceştia, neavând lege, îşi sunt loruşi lege, ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conştiinței lor şi prin judecățile lor, care îi învinovățesc sau îi şi apără"* (Romani 2:14-15).

La vremea potrivită, Dumnezeu, întrucât conștiința oamenilor se întunecase cu patimile, a dat prin Moisí Legea scrisă. Iar ca una ce venea de la Însuși Dumnezeu, legea aceasta era sfântă: *„Deci, Legea e sfântă şi porunca e sfântă şi dreaptă şi bună"* (Romani 7:12). În om sălășluia însă și legea păcatului, patimile, care erau urmarea căderii în păcat a lui Adam, iar acestea toate îl conduceau la moarte. De

[1] LIDELL-SCOTT, *Mega Lexikon tis Ellinikis Glossis*, Ed. Sideris, Athena, vol. 3, p. 240.

aceea spune Sfântul Apostol Pavel: *„Că, după omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele şi făcându-mă rob legii păcatului, care este în mădularele mele. Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?"* (Romani 7:22-24).

Această Lege a lui Moisí era sfântă și dreaptă, dar nu îl putea slobozi pe om de sub stăpânirea morții și a păcatului. Însemnătatea ei consta în aceea că îl păzea, îl povățuia, așa încât la venirea lui Hristos să se poată uni cu El și să se izbăvească de această stăpânire a morții: *„Iar înainte de venirea credinței, noi eram păziți sub Lege, fiind închişi pentru credința care avea să se descopere. Astfel că Legea ne-a fost călăuză spre Hristos, pentru ca să ne îndreptăm din credință. Iar dacă a venit credința, nu mai suntem sub călăuză"* (Galateni 3:23-25). De aceea scrie Sfântul Apostol Pavel: *„Căci sfârşitul Legii este Hristos, spre dreptate tot celui ce crede"* (Romani 10:4).

Însemnătatea Legii lui Moisí se vădea în faptul că îl curăța pe om de păcate, îl ținea pe calea cea bună, pentru ca mai apoi Hristos, prin Întruparea Sa, să-l lumineze, să-l conducă la îndumnezeire și astfel să-l izbăvească de sub stăpânirea morții şi a păcatului. Sfântul Apostol Pavel scrie: *„Căci legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a eliberat de legea păcatului şi a morții, pentru că ceea ce era cu neputință Legii – fiind slabă prin trup – a săvârşit Dumnezeu, trimițând pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului şi pentru păcat a osândit păcatul în trup"* (Romani 8:2-3).

Cei ce se unesc cu Hristos sunt povățuiți de Duhul Sfânt, dobândesc darul înfierii, care se face vădit prin rugăciunea inimii, *energia*-lucrarea și glasul Duhului înlăuntrul inimii oamenilor născuți din nou în Hristos. Iar acest Duh împreună mărturisește cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu: *„Căci câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu. Pentru că n-ați primit iarăşi un duh al robiei, spre temere, ci ați primit Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte! Duhul Însuşi mărturiseşte împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu"* (Romani 8:14-16).

Este limpede, din cele spuse mai sus, că există și lucrează o lege naturală, legea conștiinței, care este legată de însăși ființa (ontologia) omului, ca zidire după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, apoi Legea Vechiului Testament, care îl curățește pe om, dar

nu îl slobozește de stăpânirea legii morții, iar o a treia este legea duhovnicească, dată prin Hristos, care se scrie în inima omului, îl izbăvește de moarte și de păcat, îl luminează și îl îndumnezeiește, povățuindu-l la acea grăire personală cu Dumnezeu dintru început, la legătura personală cu El, adică la îndumnezeire.

Aceasta înseamnă că omul trebuie să înainteze neîncetat, trecând de la legea naturală la cea a Vechiului Testament, iar de aici la legea Duhului, care este înfierea cea după Har. Pe calea acestui urcuș ajunge astfel, de pe treapta curățirii, la luminare și la îndumnezeire.

2. Legea duhovnicească, potrivit Sfântului Marcu Ascetul

S-au formulat multe păreri cu privire la personalitatea Sfântului Marcu Ascetul. A fost socotit unul dintre ucenicii Sfântului Ioan Gură de Aur (după Nichifor Calist), Egumenul unei mănăstiri din Tarsos ori un monah egiptean. Însă, potrivit profesorului Panaghiotis Hristou, Avva Marcu *„a fost Preotul și înainte-stătătorul obștii din Ancyra cu puțin după anul 400; mai apoi însă, din dorința de a-și înteți lupta cu vrăjmașul și de a se deda unor nevoințe mai mari, s-a strămutat în pustie"*. Această pustie nu este cea a Egiptului sau a Iudeii, ci a Galatiei. A adormit la vârsta de 100 de ani[1].

Scrierile Sfântului Marcu sunt în număr de unsprezece. Marelui Fotie îi erau cunoscute nouă dintre acestea. Operele sale sunt: *[200 de capete] Despre legea [cea] duhovnicească, Despre cei cărora li se pare că se îndreptează din fapte, Despre Pocăință [în 13 capete], Despre Sfântul Botez, A Preacuviosului Părintelui nostru Marcu, trimitere către călugărul Nicolae, 28 de capete niptice, Împotrivă-cuvântare cu un scolastic, Împreună sfătuire a minții către al său suflet, Despre Post [și despre Smerenie], Despre Melchisedec, Împotriva nestorienilor*[2].

La aceste scrieri ale Sfântului Marcu Ascetul fac referire mulți dintre Părinții Bisericii, între care Sfinții Petru Damaschin, Grigorie Palama, Arhiepiscopul Thessalonicului, Grigorie Sinaitul, Calist, Patriarhul Constantinopolului, Pavel Everghetinos etc. Biserica îl

[1] Panaghiotis Hristou, *Elliniki Patrologia*, Ed. Institutului Patriarhal de Studii Patristice, Thessalonic, 1987, vol. 3, pp. 237-238.

[2] *Ibidem*, pp. 238-241.

cinstește ca sfânt, pomenirea lui fiind prăznuită în fiecare an la data de 5 martie[1].

Ideea centrală pe care o întâlnim la Sfântul Marcu Ascetul cu privire la legea duhovnicească este că în viața duhovnicească a omului există anumite legi de nestrămutat. Orice faptă este însoțită de urmări.

Spunând aceasta, avem în vedere, desigur, cele arătate mai sus cu privire la legea dată de Dumnezeu omului. Trebuie să luăm însă în calcul și existența legilor naturale. Oamenii de știință susțin că există anumite legi, precum cea a gravitației, a atracției etc., ce guvernează întreaga zidire și exprimă adevăruri în care trebuie să credem. Acest lucru se cere privit însă prin prisma teologiei Bisericii noastre, potrivit căreia în creație nu există legi zidite-naturale arbitrare și de sine-stătătoare, pe care Dumnezeu să le fi pus, pentru a părăsi apoi lumea, care acum se orânduiește după acestea, ci există *„rațiuni duhovnicești"*, adică Pronia și *energia*-lucrarea nezidită a lui Dumnezeu Ce chivernisește lumea. Cu alte cuvinte, Dumnezeu ocârmuiește El Însuși lumea prin *energia*-lucrarea Sa proniatoare cea nezidită, iar nu prin legi zidite-naturale. Dacă în creație pot fi observate anumite principii constante, acest lucru nu înseamnă altceva decât statornicia *energiei*-lucrării dumnezeiești. Așadar, minunile nu desființează legile naturale, ci arată faptul că Dumnezeu voiește în acea clipă să lucreze într-un mod diferit[2].

În orice caz, se poate observa în întreaga creație acțiunea unor puteri statornice, a așa-numitelor rațiuni duhovnicești, peste care omul nu poate trece fără a suporta în viața sa anumite consecințe. Acest lucru este valabil și în viața duhovnicească. Există anumite legi de nestrămutat, care, odată nesocotite, aduc urmări pe măsură. La fel se întâmplă și cu pocăința.

Această stare de lucruri cunoaște două pricini, după cum lămurește Preacuviosul Părinte Theoclit Dionisiatul.

Prima ține de legătura care există între libertatea omului și *energia*-lucrarea lui Dumnezeu. Altfel spus, omul are libertatea de a lucra potrivit dorințelor sale, dar și Dumnezeu, la rândul Său, îl

[1] *Philokalia ton ieron niptikon,* Ed. Papadimitriou, vol. 1, p. 96 și *Philokalia ton ieron niptikon,* Ed. To Perivoli tis Panaghias, vol. 1, p. 127.

[2] V. Pr. Ioannis Romanidis, *To propatoriko amartima,* Ed. Domos, p. 54 și urm.

călăuzește în chip felurit pe calea mântuirii. Astfel, pe de o parte, nu este încălcată libertatea omului, iar, pe de alta, se vădește în aceasta iubirea pedagogică a lui Dumnezeu.

Părintele Theoclit scrie că lucrarea legii duhovnicești privește *„legătura statornică ce există între două lucruri sau energii: fapta liberă și responsabilă a omului, respectiv lucrarea proniatoare îndreptată spre binele făpturii, cu care Dumnezeu răspunde. Săvârșești, adică, cutare faptă sau primești cutare gând? Toate acestea vor aduce cu sine lucrări pedagogice din partea lui Dumnezeu"*. Lucrările lui Dumnezeu sunt expresia dragostei și a dreptății Sale.

În acord cu cea de a doua cauză, legea duhovnicească lucrează în chip duhovnicesc, altfel spus, orice faptă și acțiune pe care le săvârșim aduc de la sine o serie de urmări în viața noastră.

Părintele Theoclit scrie: *„Dincolo însă de legătura dintre Dumnezeu și credincios, care se manifestă cu statornicie, legea duhovnicească lucrează și în chip duhovnicesc. Cu alte cuvinte, și fără intervenția lui Dumnezeu, feluritele gânduri și fapte sunt urmate de mișcări și schimbări lăuntrice corespunzătoare, care nu sunt cu desăvârșire lipsite ori de Dumnezeu, ori de diavol. Este vorba despre o realitate tainică, ce scapă atenției noastre, dar în care credem"*[1].

Lucrurile stau întocmai ca și în cazul bolilor trupești. Deși Dumnezeu chivernisește viața fiecărui om, uneori după bunăvoința, iar alteori după îngăduința Sa, stilul de viață al omului pricinuiește în chip de neocolit slăbirea și pervertirea trupului deja stricat de păcat, așa încât acesta este cuprins de diferite boli. Întocmai ca și boala trupului, tot astfel lucrează și legea duhovnicească în viața noastră.

Pururea-pomenitul Părinte Paisie, purtătorul Tradiției ascetice și aghioritice a vremurilor de astăzi, făcea adeseori referire la înțelesul legii duhovnicești, precum și la însemnătatea acesteia în viața duhovnicească. Într-un cuvânt publicat sub formă de interviu, Părintele discută toate aceste aspecte, pe care le redăm aici, socotind că ne vor înlesni înțelegerea temei de care ne ocupăm.

Vorbind despre legile duhovnicești, pururea-pomenitul Părinte spunea:

„Așa cum în natură există legile naturale, tot astfel și în viața duhovnicească există legile duhovnicești. De pildă, atunci când cineva aruncă un

---

[1] *Philokalia ton ieron niptikon*, Ed. To Perivoli tis Panaghias, vol. 1, pp. 127-128.

obiect greu în sus, cu cât mai mult avânt și cu cât mai mare este înălțimea la care îl aruncă, cu atât mai mare va fi puterea cu care va cădea și se va zdrobi. Aceasta este legea naturală. În viața duhovnicească, cu cât se înalță cineva mai mult cu mândria, cu atât mai mare va fi căderea lui duhovnicească, și, potrivit cu înălțimea mândriei lui, se va zdrobi. Pentru că cel mândru se înalță, ajunge până la un punct, după care cade și își sparge capul – «cel care se va înălța pe sine se va smeri» (Luca 18:14). Aceasta este legea duhovnicească"[1].

Lucrător al isihiei împodobit cu harul dreptei socotințe, Părintele Paisie făcea o deosebire clară între legile naturale și cele duhovnicești. Spunea:

„În timp ce legile naturale nu au milă și omul nu le poate schimba, legile duhovnicești au milostivire și omul le poate schimba, pentru că are de a face cu Creatorul și Făcătorul său, cu preamilostivul Dumnezeu. Adică atunci când cineva își va da seama imediat de înălțarea cugetului său și va spune: «Dumnezeul meu, eu nu am nimic al meu, și totuși mă mândresc. Iartă-mă!», îndată mâinile milostive ale lui Dumnezeu îl apucă și îl coboară încet jos, fără să se observe căderea lui. Și astfel nu se zdrobește, deoarece a mers mai înainte zdrobirea inimii prin pocăința ce a arătat-o"[2].

Dădea drept pildă păcatul uciderii, amintind cuvântul Mântuitorului: *„Toți cei ce scot sabia, de sabie vor pieri" (Matei 26:52).* Spunea:

„Adică cel «care scoate sabia» în mod natural trebuie să plătească cu sabia. Dar când îmi conștientizez greșeala, mă înjunghie conștiința și cer iertare de la Dumnezeu, atunci încetează să mai acționeze legile duhovnicești și primesc de la Dumnezeu dragostea Sa ca pe un balsam"[3].

Este limpede faptul că, de îndată ce omul se pocăiește, totul se schimbă, pocăința aduce binecuvântarea lui Dumnezeu. Spunea pururea-pomenitul Părinte: *„Faci rău? Dumnezeu îți dă o pălmuță. Spui: «am greșit»? El îți dă binecuvântări"*[4].

Sunt însă unii oameni care, deși s-au pocăit pentru fărădelegile lor, și prin urmare legile duhovnicești au încetat să mai lucreze,

---

[1] Pr. Paisie Aghioritul, *Viața de familie,* vol. 4, ediție grecească, Sf. Măn. Sf. Evanghelist Ioan Teologul, Suroti, Thessalonic, 2002, p. 243. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Cuv. Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovnicești, IV, Viața de familie,* trad. Ieroschim. Șt. Nuțescu, Ed. Evanghelismos, București, 2003, p. 262. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem,* p. 244. În trad. rom.: *ibidem,* p. 263.

[3] *Ibidem,* p. 244. În trad. rom.: *ibidem.*

[4] *Ibidem.* În trad. rom.: *ibidem,* pp. 263-264.

cer Domnului să fie pedepsiți pentru toate câte au greșit înaintea Lui. Pe aceştia Părintele îi numea *„copiii cei nobili ai lui Dumnezeu"*, *„copiii cei mai mărinimoşi ai Lui"*. Spunea:

„Ci cer cu insistență de la Dumnezeu să fie pedepsiți în această viață pentru păcatele lor, ca astfel să-şi plătească datoriile. Şi fiindcă aceia stăruiesc, Bunul Dumnezeu le împlinește această cerere mărinimoasă a lor, însă răsplata lor le-o înmulțește cu dobândă în Banca Sa cerească, în Rai. Unii ca aceștia sunt copiii cei nobili ai lui Dumnezeu, sunt copiii cei mai mărinimoși ai Lui"[1].

De mare însemnătate sunt și cele pe care pururea-pomenitul Părinte le spunea în legătură cu vremea lucrării legilor duhovniceşti, dat fiind faptul că unele acționează *„fulgerător"*, iar altele *„mai târziu"*. Lămurește astfel acest fenomen:

„Căci în această situație (când legile duhovnicești acționează imediat) omul trebuie să înțeleagă că dragostea lui Dumnezeu îl ocrotește, pentru că plătește treptat și nu le va plăti toate odată. Însă atunci când nu acționează legile duhovniceşti asupra unui om, se află în primejdie, deoarece aceasta arată că acel om este un copil îndepărtat de Dumnezeu; nu se află în casa Sa. Există unii care acționează mereu cu mândrie și nu pățesc nimic. Aceasta arată însă că mândria lor a depășit-o pe cea omenească și a ajuns la gradul cel mai înalt al ei, la mândria diavolească, la trufie. Atunci căderea lui se face de cealaltă parte a vârfului, când cade direct în iad. Iar aceasta este căderea luciferică pe care nu o văd cei ce se află de cealaltă parte a vârfului. Adică asupra unora ca acestora nu acționează legea duhovnicească în această viață, potrivindu-li-se spusa Apostolului: «Oameni vicleni și fermecători care vor merge spre tot mai rău, rătăcind pe alții și rătăciți fiind ei înșiși» (II Timotei 3:13)"[2].

Desigur, Părintele atrăgea atenția că se poate întâmpla și ca legile duhovnicești să acționeze, dar omul să nu înțeleagă aceasta, deoarece, *„dacă nu se va cerceta cineva pe sine însuși, nimic nu înțelege și de nimic nu se folosește"*[3]. Lămurește, totodată, faptul că lucrarea legilor duhovnicești încetează când omul se smerește sau când *„se află în starea de iresponsabilitate"*[4]. Și încheie arătând valoarea acestor legi

[1] *Ibidem*, p. 245. În trad. rom.: *ibidem*, p. 264.
[2] *Ibidem*, p. 248. În trad. rom.: *ibidem*, p. 267.
[3] *Ibidem*, p. 249. În trad. rom.: *ibidem*, p. 268.
[4] *Ibidem*. În trad. rom.: *ibidem*.

duhovnicești: *„Atunci când asupra cuiva acționează legile duhovnicești, i se ridică o parte din chinurile iadului"*[1].

Redăm în continuare însemnările Sfântului Marcu Ascetul din opera sa *Despre legea [cea] duhovnicească,* în cadrul căreia analizează înțelesul *legii* în creștinism, pornind de la cuvântul Sfântului Apostol Pavel cu privire la legea duhovnicească. Trebuie să subliniem faptul că scrierea de mai jos cuprinde înțelesuri bogate, dat fiind stilul apoftegmatic al Sfântului Marcu. Tocmai din această pricină este trebuință de o lectură atentă, fără grabă. Fiecare cuvânt al Sfântului se dovedește a fi o comoară de mare preț.

a) Ce este legea duhovnicească?

Sfântul Marcu, definind și tâlcuind cele privitoare la legea duhovnicească, face referire la cuvântul Sfântului Apostol Pavel cuprins în epistole (v. Romani, cap. 8 ș.a.). Scrie Avva Marcu: *„Fiindcă de multe ori ați dorit a ști ce este legea duhovnicească de care vorbește dumnezeiescul Apostol (Romani 7:14) și care este cunoștința și lucrarea celor ce vor să o păzească, vom vorbi despre aceasta pe cât ne va fi cu putință"(1)*[2].

În cadrul scrierii, Sfântul dezvoltă această temă a legii duhovnicești, răspunzând la felurite întrebări: *„Ce este legea duhovnicească?"* Care este *„cunoștința și lucrarea celor ce vor să o păzească"* în viața lor? La ce vor trebui să ia aminte pe calea urcușului duhovnicesc? Care sunt tainele și făgașurile ascunse ale acestei căi? Ce urmări aduce purtarea fără chibzuință a omului și, în general, cum acționează legea duhovnicească în viața creștinului nevoitor?

Temeiul legii duhovnicești îl aflăm în faptul că Dumnezeu Însuși este începutul, mijlocul și sfârșitul oricărui bine. Omul înfăptuiește binele și crede în el numai prin unirea sa cu Hristos, care se săvârșește cu Harul Sfântului Duh (2). Nu este vorba despre un bine abstract și neipostatic. Omul trebuie să aibă credință neclintită în această strădanie a sa, credință care este *„turn întărit [stâlp tare]"*. Hristos Se face toate celui ce crede (4).

---

[1] *Ibidem,* p. 250. În trad. rom.: *ibidem,* p. 270.

[2] Reproducem fragmentele după: Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească,* în *Filocalia,* vol. 1, 2008, pp. 218-233 și Sf. Cuv. Marcu Pustnicul, *Scrieri,* trad. Șt. Voronca, Ed. Egumenița, Galați, 2008. *(n. trad.)*

Tot binele din viaţa noastră ne este dăruit *„cu un rost oarecare [cu iconomisire]"* de Dumnezeu. Cel care îl primeşte cu o astfel de credinţă neclătinată, nu-l va pierde (3). Înţelegem, desigur, din aceasta că, fără credinţa în această lege de căpetenie, omul va ajunge să-l piardă. Şi cum începutul a tot binele este Dumnezeu, cu El trebuie începută *„orice plănuire"* în ceea ce priveşte lupta de curăţire a inimii, îngrijindu-ne ca tot ceea ce facem să fie după voia lui Dumnezeu (5).

În aceste capete de început ale scrierii sale, Sfântul Marcu Ascetul arată care sunt temeiurile vieţii duhovniceşti, care este cadrul în care se săvârşeşte lucrarea legii Duhului, a aşa-numitei legi duhovniceşti. Toate cele dobândite de om în viaţa sa duhovnicească sunt roade ale Duhului Sfânt, care îi sunt dăruite prin unirea cu Dumnezeu Cel în Treime. Doar având o astfel de credinţă, omul poate duce o viaţă duhovnicească.

Fiind orbit de păcat şi neputând vedea acest temei al legii duhovniceşti, omul trebuie să-L cheme neîncetat pe Dumnezeu pentru a-i deschide ochii duhovniceşti, ca astfel să afle folosul *„rugăciunii şi al citirii [celei înţelese prin experienţă, tis empeiros nooumé-nis]"* (7). Aici este vorba în chip limpede despre curăţirea ochilor înţelegători ai omului, ce se săvârşeşte prin rugăciune şi prin citirea Dumnezeieştilor Scripturi, citire făcută însă cu cercare, adică în virtutea experienţei pe care a dobândit-o şi prin păzirea celor citite.

Dumnezeu a pus dintru început legea Sa în conştiinţa omului, de aceea conştiinţa este numită *„carte naturală"*. Citirea ei se împlineşte însă prin fapte – *„cu fapta [lucrarea]"* –, numai atunci capătă omul experienţa înţelegerii celei dumnezeieşti (186)[1]. Nu este un lucru lesne a o citi.

Legea duhovnicească o aflăm cu precădere în Sfânta Scriptură, care este *„legea libertăţii [slobozeniei]"*, deoarece îl eliberează pe om de orice ar sta în calea neatârnării sale şi-l povăţuieşte la tot adevărul (30). Nici această lege nu este însă uşor de cuprins cu mintea, pentru că omul, citind Sfintele Scripturi, trebuie să descopere într-însele înţelesurile cele tainice (26). Iar această lucrare nu este uşoară, deoarece omul are trebuinţă de smerenie şi de lucrare duhovnicească pentru a nu se abate la tâlcuiri greşite (6). Nu este de ajuns o lectură dinafară a Scripturii – la o astfel de cunoaştere exte-

[1] *Ibidem*, p. 208.

rioară rămân mulți –, ci este trebuință de o înțelegere lăuntrică a ei. Puțini sunt cei ce se învrednicesc de înțelegerea Scripturilor, care se dăruiește *„după măsura lucrării poruncilor"* (30)[1]. Cuvintele Sfintei Scripturi trebuie citite cu fapta, nu cu gura (80).

Cuvintele Sfintei Scripturi se numesc și porunci dumnezeiești, deoarece i-au fost date omului de Dumnezeu pentru a-l povățui la mântuire. Nu sunt legiuiri omenești, de vreme ce în ele Se ascunde Însuși Domnul, iar cei ce le păzesc cu bunăvoință, Îl vor afla (190). Este cu neputință să nu-L aflăm pe Dumnezeu în poruncile pe care El Însuși le-a dat. Pacea ne încredințează de aceasta: *„Iar cei ce-L caută pe El cum se cuvine vor afla pace"* (191).

Un temei duhovnicesc de nestrămutat este faptul că această lege a slobozeniei, pe care o aflăm în Sfânta Scriptură, se citește cu ajutorul cunoștinței celei adevărate, se înțelege prin lucrarea poruncilor și se împlinește prin marea milostivire a Mântuitorului Hristos (32)[2]. Când una dintre cele trei lipsește, legea Duhului nu este o lege a libertății. Fără mila Mântuitorului, omului nu îi este cu putință să se desăvârșească (33). Și, desigur, dacă împlinind acestea ajunge la înțelegerea adâncă a poruncilor lui Dumnezeu, omul nu trebuie să se mândrească, altminteri se primejduiește a cădea *„cu mintea în duhul hulirii"* (11).

În străduința sa de a afla voia lui Dumnezeu, omul are trebuință de aceste legi ale vieții duhovnicești, căci, nepăzindu-le, nu poate ajunge la ținta alergării sale.

b) Legea duhovnicească în lupta de curățire a omului

Omul a fost zidit de Dumnezeu pentru a se bucura de împărtășirea Lui. Păcatul, care înseamnă tocmai pierderea legăturii cu Dumnezeu, i s-a făcut însă omului pricină de moarte, duhovnicească mai întâi, iar apoi trupească. Astfel, pentru a ajunge iarăși la legătura cea dintâi cu Dumnezeu, înainte de căderea în păcat, omul trebuie să ducă o luptă. Prin *sinergia dintre Dumnezeu și om* înțelegem că săvârșitor al mântuirii este Dumnezeu, însă omul, cu voia sa liberă, I se face împreună-lucrător pe această cale. Lupta sa trebuie să țină

[1] *Ibidem*, p. 184.
[2] *Ibidem*.

seama totodată de anumite reguli-legi duhovniceşti. Aşa cum orice luptă din cele născocite de om presupune respectarea unor legi – a unor regulamente –, tot astfel și lupta duhovnicească cunoaşte o seamă de legi duhovnicești, înfățișate de Sfântul Marcu Ascetul în scrierea pe care o cercetăm.

Sfântul subliniază dintru început faptul că păcatul este foc ce arde: *„Foc arzând este păcatul"*. Așadar, omul îl aprinde sau îl stinge pe potriva dezlipirii sale de cele materiale (136). Vina pentru păcat îi aparţine omului, deoarece de libertatea și de dispoziția sa de a purta această luptă depinde săvârşirea lui. Omul trebuie să îndepărteze de la sine până și păcatul cel mai mic, fiindcă altminteri, odată neglijat, păcatul mic îl va trage la rele și mai mari (127).

Izbăvirea de păcat este numită *„tămăduire"* (69), *„mântuire"* (128) sau *„desăvârșire"* (31). Omul dobândește tămăduirea când își păzește conștiința și lucrează potrivit cu îndreptările-sfaturile acesteia (69). Nu trebuie, desigur, să dea ascultare inimii – conștiinței sale *„înainte de dezrădăcinarea relelor [omorârea răutăților]"* (177). Omul ajunge să trăiască mântuirea când iubeşte cuvântul adevărului şi nu leapădă fără judecată mustrarea celorlalți (128). Desăvârșirea nu stă în virtuțile omenești, ci este ascunsă în Crucea lui Hristos (31). Aceasta înseamnă că, pentru a ajunge la desăvârșire, omul trebuie să ia asupra sa Crucea lui Hristos, să se nevoiască pentru a se tămădui, să primească toate necazurile și ispitele, așa cum vom vedea în cele de mai jos.

Omul trebuie să ceară din tot sufletul iertarea păcatelor sale. Când păcătuiește în ascuns, nu trebuie să încerce să se tăinuiască, de vreme ce lui Dumnezeu toate Îi sunt cunoscute și va avea de dat socoteală pentru ele înaintea Lui (52). Totuşi, iertarea păcatelor este strâns legată de iubirea smereniei. Iertarea se dobândește întru blândețea smereniei, vădită acolo unde lipsește judecarea celorlalți. Dimpotrivă, cel ce osândește pe altul *„își pecetluieşte relele [răutățile] sale"* (126).

Izbăvirea de păcat începe cu izgonirea din minte a oricărei răutăți voite. Omul trebuie să alunge adică orice gând și orice închipuire plăsmuite de el însuși. Lucrând astfel, va lupta și cu *„patimile din obişnuință [cele după nărav]"*, adică pomenirea fără de voie a relelor săvârşite mai înainte, și își va război apoi și patimile (138, 139)[1].

[1] *Ibidem*, p. 200.

Numim întoarcerea omului la Dumnezeu *pocăinţă*. Un criteriu al adevărului ce probează pocăinţa şi lucrarea bineplăcută Domnului este ocara pe care omul o primeşte din partea celor fără de minte (133).

Lupta pentru curăţire începe de la lepădarea de lume, care nu trebuie înţeleasă în chip simplu numai ca lepădare a averilor – a banilor –, ci a tuturor *„lucrurilor păcatului [răutăţii]"* (109). Acestea se fac arătate mai cu seamă în *„casa de lucru a minţii [prăvălia cea gânditoare, noerón ergastírion]"*, când omul se îngrijeşte să nu o lase jefuită şi stăpânită de demoni. Este jefuită de demoni când nu ia aminte la propriile păcate, ci le iscodeşte pe ale aproapelui (63). Omul trebuie să stăruie întotdeauna în cercetarea conştiinţei sale, care îi grăieşte lăuntric, altminteri nu va putea primi ostenelile trupeşti pentru credinţă (185). Aceasta înseamnă că ostenelile trupeşti, pe care omul le săvârşeşte spre a împlini voia lui Dumnezeu, au trebuinţă de lucrarea lăuntrică a minţii.

Îndeletnicindu-se cu această lucrare lăuntrică, omul trebuie să ia aminte la gândurile sale, deoarece acelaşi lucru poate fi privit în chip simplu (*„cumpătat"*) sau pătimaş (*„cu patimă"*). Dumnezeu este Cel Ce judecă şi cântăreşte fiecare gând al nostru (87). El ne cunoaşte în chip negreşalnic gândurile (89). Oamenii judecă după înfăţişarea dinafară, în vreme ce Dumnezeu cercetează inima, de aceea trebuie să ne vădim cugetul înaintea Stăpânului Hristos (53). Cine stăruie în a-şi cerceta mintea cu trezvie, nu va osteni când vor veni asupra sa ispitele, le va putea ţine piept. Şi dimpotrivă, lipsindu-i trezvia, omul va trebui să rabde *„necazurile ce vin asupra-i"* (163). Când mintea se izbăveşte de grijile trupului devine simţitoare, dobândeşte o transparenţă şi *„vede după măsură vicleniile vrăjmaşului" [„Când mintea iese din grijile trupeşti vede, în măsura în care iese, lucrăturile vrăjmaşilor"]* (167).

Lucrarea lăuntrică se săvârşeşte prin ceea ce Părinţii nevoitori numesc *străpungerea, zdrobirea inimii*, la care omul ajunge prin pocăinţă şi prin prihănire de sine. Însă, potrivit Sfântului Marcu Ascetul, există o zdrobire lină şi folositoare care călăuzeşte la umilinţă şi o zdrobire nesănătoasă [*„ascuţită", „vârtoasă"*] şi vătămătoare ce răneşte inima (18).

Toată fapta şi lucrarea omului au o latură exterioară şi una lăuntrică. Toţi o văd pe cea exterioară, însă numai Dumnezeu le vede şi

pe cele dinlăuntru, adică intenția, scopul săvârșirii unui lucru. Astfel, o faptă poate părea bună, însă scopul cu care omul o lucrează să nu fie bun, după cum o alta poate părea plină de viclenie, dar să aibă un scop bun. Aceasta se datorează lipsei de experiență – *„neiscusinței"* sau neștiinței, gândului viclean al omului (*„intenția cea rea"*), iar alteori, scopului celui bun al evlaviei (*„scopul evlavios"*) (35). Se poate întâmpla, totodată, ca omul să facă ceva la arătare bun, dar care să fie o armă îndreptată împotriva aproapelui, spre vătămare (37). Omul trebuie să ia aminte la cele dinlăuntru ale sale, deoarece *„Dumnezeu judecă faptele după intențiile lor [după alegerea slobodă a voii]"* (185).

În sfârșit, întreaga luptă trebuie dusă de om pentru săvârșirea binelui cu scopul de a împlini voia lui Dumnezeu, fiindcă *„cel ce călătorește fără de scop va osteni în zadar"* (54).

În această luptă pentru dobândirea curățirii, omul întâmpină numeroase greutăți și are trebuință de multă dreaptă-socotință și luare-aminte. Părinții nevoitori, ca unii ce au purtat ei înșiși această luptă duhovnicească, îi pot ajuta mult cu sfătuirea pe cei ce se ostenesc întru ea. Astfel de povețe *„de aur"* ne dăruiește și Sfântul Marcu Ascetul.

Când păcătuiește în ascuns, omul nu trebuie să încerce să se tăinuiască, știind că toate sunt cunoscute și vădite înaintea lui Dumnezeu, iar el va trebui să dea seamă pentru ele (52). Aceasta este o regulă însemnată a vieții duhovnicești. Omul nu trebuie să poarte lupta încrezându-se numai în propriile puteri, nici cu simțământul, când se află, desigur, prins de *„începutul vreunui păcat [întru începutul răului]"*, că nu va fi biruit până în sfârșit de cel viclean, altminteri o astfel de cugetare îl arată deja înfrânt (170). Cel ce pe toate le cearcă și păzește binele, se va izbăvi de orice lucru rău (145). Este neîncetat trebuință de înfrânare de la toate (134). Omul trebuie să aibă ținte înalte și să săvârșească binele cu toată puterea sa, iar când i se cere să le împlinească pe cele mari, să nu se întoarcă la cele mai mici (200). În vremea aceea sufletul are fără îndoială trebuință de cele mari, de hrana cea tare. Mintea trebuie să se afle într-o neîncetată stare de trezvie și să săvârșească binele de care își aduce aminte, pentru a nu cădea în uitarea cea fără judecată (60).

Lupta omului nu este însă una individuală, nu privește numai propria lume lăuntrică, ci pe toți cei din jurul său. Sfaturile celorlalți

sunt de folos, însă de mai mare însemnătate este experiența proprie, *„judecata [sfatul] conștiinței"* (68). Când cineva îl laudă pe cel ce i-a făcut *„vreo binefacere trupească"* cu lauda cea fără de Dumnezeu, omenească, același om i se va arăta pe urmă ca rău (157). De asemenea, cel ce ascultă [cu plăcere] cele despre nenorocirile vrăjmașilor săi *„mănâncă roadele plănuirii lor"* (173), cu alte cuvinte, va avea parte în viață de aceleași rele pentru care acum, văzând pătimirea celorlalți, se bucură.

Există încă și o lege duhovnicească privitoare la mustrarea pe care o aducem celorlalți sau la certarea pe care o primim noi înșine.

Să spunem pentru început că mustrarea venită din partea celorlalți este binefăcătoare. Mustrarea este mai de folos decât lauda. Când cineva ne laudă cu fățărnicie, să cunoaștem că va sosi vremea ca același să ne împroaște cu ocări (155). Cel ce își laudă aproapele *„în chip fățarnic"*, va ajunge după o vreme să-l osândească, să-l defaime și, astfel, *„va fi el însuși rușinat"* (75). Dacă voiește să primească fără de osândă laude din partea celorlalți, omul trebuie să iubească mai întâi mustrarea pentru păcatele sale (72).

Mustrarea este binefăcătoare, deoarece cuvântul adevărului schimbă *„puii de năpârci"* și îl mântuiește pe om (129). De aceea, cel ce primește cuvântul adevărului *„primește pe Dumnezeu Cuvântul"* (130). Dimpotrivă, cel ce urăște mustrarea s-a supus de bunăvoie patimii (151).

Desigur, tămăduirea pe care aceasta o aduce cu sine are mare însemnătate când cei ce mustră sunt oameni cu credință și își săvârșesc certarea în chip bineplăcut lui Dumnezeu. Omul slăbănogit de păcat primește atunci, pentru credința celor ce-l poartă, iertarea păcatelor (131). Spunem aceasta deoarece este o mustrare ce se face *„din răutate sau din răzbunare"* și o alta săvârșită *„întru frica de Dumnezeu și pentru adevăr"* (38).

În ciuda multelor binefaceri ale acesteia, omul trebuie să se ferească a-i mustra pe ceilalți. Mai de folos este să ne rugăm cu evlavie pentru aproapele decât să-l mustrăm pentru păcate (132), îndeosebi când arată pocăință pentru ele. Pe cel ce s-a pocăit, îndeamnă Sfântul Marcu, *„nu-l mai mustra"*. Iar cine spune că îl mustră după Dumnezeu, să-și vădească mai întâi propriile păcate; din aceasta se va cunoaște că lucrul său este bineplăcut lui Dumnezeu (39). Mai

mult, *„bărbatul puternic"* nu trebuie mustrat pentru slava deșartă, ci trebuie să-i fie arătată *„viitoarea necinste"* (150). Celui învârtoșat cu inima nu îi este de folos *„cuvântul unei cunoștințe mai subțiri, [pentru că, dacă nu e înfricat, nu primește durerile pocăinței]"* (149).

În general, pe calea petrecerii celei după Dumnezeu este trebuință de luptă duhovnicească. Omul nu trebuie să lase deoparte faptele, întemeindu-se pe simpla cunoștință teoretică (*„cunoștința simplă [cea goală]"*), altminteri se va asemăna celui ce în loc de sabie poartă un băț de trestie și care în vremea războiului-ispitei își străpunge mâna[1] și își otrăvește sângele (*„strecoară în ea otrava firii"*) mai înainte de a apuca să-l otrăvească vrăjmașii săi (86). În lupta duhovnicească omul trebuie să ajungă la zdobirea cea *„lină [neamestecată] și folositoare"* a inimii (18), care se dobândește prin priveghere, rugăciune și răbdarea necazurilor ce vin asupra sa. Cine se împărtășește de acestea trei deopotrivă, fără a le împrăștia *„tovărășia prin lăcomia după ceva"*, va fi ajutat în toate celelalte. Dimpotrivă, cine nu are purtare de grijă și petrece în împrăștiere va avea parte de nesuferite chinuri la ieșirea din trup (19).

Lupta este, desigur, de trebuință, dar cel ce îi dă omului putere și ajutor pe calea urcușului duhovnicesc este Harul lui Dumnezeu, bine știind că *„cele gândite se vor chivernisi cu Harul lui Dumnezeu"*, așa cum toate ale pământului se pleacă în fața aurului (*„toate se vor supune aurului"*) (197).

c) Patimile, tămăduirea lor și legea duhovnicească

Potrivit învățăturii ascetice a Bisericii noastre Ortodoxe, păcatul săvârșit în chip repetat devine patimă, o boală chinuitoare pentru suflet, ce are trebuință de tămăduire. Patima este o nimicire a energiilor sufletului care, în loc să lucreze după fire, ajung să aibă o lucrare împotriva firii. Astfel, omul trebuie să ducă o luptă pentru transfigurarea acestor puteri ale sufletului său, luptă ce urmează anumite reguli arătate de Sfinții Părinți și pe care le regăsim și în scrierea Sfântului Marcu Ascetul.

O învățătură de căpetenie a Sfinților Părinți este aceea că mai întâi omul primește atacul (momeala) diavolului prin imagini, gân-

[1] Isaia 36:6: *„Ah, știu! ți-ai pus nădejdea în Egipt; ai luat ca ocrotitor această trestie frântă, care sparge și intră în mâna oricui se sprijină de ea". (n. trad.)*

duri și închipuiri. Urmează apoi învoirea cu gândul – consimțirea– și săvârșirea păcatului care, odată repetat, devine patimă. Aceasta este învățătura ascetică pe care o întâlnim și la Sfântul Marcu.

„Meșteșugirea păcatului [răutății]", scrie Sfântul, este *„mreajă bine împletită și cel ce s-a încurcat dintr-o parte, de va fi cu nepăsare, va fi prins întreg"* (172). Și, desigur, fiecare lucru din cele pe care omul le săvârșește *„începe de la ceva mic"*, iar *„pe măsură ce e hrănit, crește"* (171). Viclenia diavolului este de a *„disprețui [defăima]"* păcatele mici, de vreme ce altfel nu-l poate atrage pe om la săvârșirea celor mai mari (94).

Omul primește mai întâi *atacul [„momeala", „asupreala", prosvolí]* păcatului, care este *„o mișcare fără imagini [fără de chip] a inimii (aneídolos kínisis kardías)"* (140). Atacul acesta îmbracă diferite forme, uneori făcându-se vădit prin gânduri și imagini venite din afară, alteori prin închipuiri ori gânduri și imagini din lăuntru.

Patima însă nu poate lua naștere și nu poate dăinui fără lucrarea gândului [*énnoia*], așa cum *„nu se înfiripă nor fără adiere de vânt [nu se alcătuiește nor fără suflarea vântului]"* (180). Toate prefacerile în așezarea lăuntrică a omului provin din *„neegalitatea [nepotrivirea (neconglăsuirea), anisótita] gândurilor"* (160). Gândurile au de la Dumnezeu însușiri firești, asemenea tuturor lucrurilor lumii văzute (111) și îl pot conduce pe om fie la bine, fie la rău. În virtutea acestor însușiri, cel ce se lasă atras în mreaja gândurilor este orbit de ele și nu poate deosebi pricinile păcatului, măcar că vede lucrările acestuia (168). Tocmai din acest motiv, când un om păcătuiește, nu trebuie învinovățită fapta, ci gândul (*énnoia*) ce a dus la săvârșirea ei, deoarece, dacă mintea nu i-ar fi fost mai întâi atrasă spre păcat, n-ar fi căzut și trupul spre lucrarea faptei (119).

După atacul prin gând, însoțit de imagini, urmează *„consimțirea [învoirea]" (sygkatáthesis)* omului. Un atac fără chipuri (*aneídolos prosvolí*), adică fără imagini (*eikónes*), nu se socotește pricină de păcat (*„este un atac nevinovat"*). În acest moment de cumpănă, omul are putința de a îndepărta de la sine gândul, fugind *„și de acestea [de chipuri] ca bușteanul din foc; dar câte unul nu se întoarce până nu arde cu flacără"* (141). Focul este, așadar, atacul, iar bușteanul care se poate aprinde este omul.

Învoirea în fața atacului și săvârșirea păcatului au drept urmare întipărirea acestor chipuri în inimă, în cele mai dinlăuntru ale

omului, de unde răsar atacurile și mișcările ce-l îmboldesc spre a lucra păcatul. Aceste chipuri întipărite în inimă au felurite denumiri. Uneori sunt numite *„idolii consistenți (chipurile) din fața minții" [„idoli ipostatici ai minții", hypostatiká tou noós eídola]* (182), alteori *„poftele ce zac înăuntru [care] se mișcă cu putere" [„cele ce zac înlăuntru cu putere mișcate", egkeímena hypostatikós kinoúmena]* (179) sau *„păcat [răutate] care stăpânește în inimă [inima]"* (183). Părinții cunosc faptul că patimile, asemenea șerpilor care trăiesc fie în câmp, fie prin case, sunt unele închipuite de cuget și altele lucrate cu fapta (178). Această răutate sălășluită în inimă provine dintr-o obișnuință îndelungată (183). Și, desigur, răutatea primită de om prin gânduri *„umple inima de semeție [împietrește inima]"* (17).

Acești idoli ipostatici din lăuntrul inimii nasc ispita, stârnesc mișcarea și atacul. Prin urmare, altul este atacul mijlocit de imaginile – chipurile exterioare – și altul cel pricinuit de chipurile, de idolii întipăriți în omul însuși, în universul său lăuntric. Cei dintâi sunt idolii *„gândiți (logistiká)", „pricinuitorii și premergătorii celorlalți" [cei care „gătesc calea"]*, în vreme ce idolii ipostatici ai minții, odrasle ale acestora, sunt mai răi și mai puternici (182).

Astfel, când inima este împătimită, răsar în minte gânduri și cuvinte întinate (162). Se poate întâmpla ca mintea să fie liniștită și totuși idolii ce sălășluiesc înăuntrul omului să se miște și să o îmboldească spre lucrarea patimilor. În acest caz este limpede faptul că mintea a fost mai întâi robită de gânduri, pe care le-a adus și le-a întipărit apoi înlăuntrul inimii (179).

Atacul, învoirea, săvârșirea repetată a păcatului dau naștere patimii, potrivit unei nestrămutate legi duhovnicești ce ocârmuiește viața duhovnicească a omului. Desigur, sunt zămislite astfel mulțimi de patimi, de vreme ce acestea *„primesc putere una de la alta"* (93).

Sfântul Marcu Ascetul se apleacă asupra lucrării patimilor și cercetează pricinile care le dau naștere. Pricini a toată răutatea sunt slava deșartă și plăcerea (99). Rădăcina tuturor relelor este iubirea de argint (100). De asemenea, rădăcina poftei rușinoase este lauda omenească (95). Aceste trei patimi, iubirea de argint, slava deșartă și plăcerea, orbesc mintea omului (101). Iar aceste patimi, *„cele trei fiice ale lipitorii" [după Scriptură (cf. Pilde 30:5)]*, sunt mult iubite de mama lor, *„necumpătarea" („nebunia", aphrosýne)* (102). Din ele iau

naștere apoi mânia, furia, războaiele, uciderile și toate celelalte rele (104). Într-un alt loc, Sfântul Marcu vorbește despre cele douăsprezece *„patimi de ocară [ale necinstirii]"* (135).

Între patimi există o strânsă legătură. În lipsa uneia dintre ele, va fi o alta care să-i ia locul. De pildă, cineva se leapădă de lume și depărtează, astfel, de la sine patima iubirii de argint; continuă să trăiască însă pătimaș, *„căci ceea ce făcea prin avuție, face și acum, neavând nimic"* (96). Cu alte cuvinte, este lipsit de bani și, cu toate acestea, nu este slobod de patima iubirii de argint. Însă și cel înfrânat, dacă își agonisește avere, *„e frate la cuget cu cel de mai înainte; căci mama lor este aceeași pentru plăcerea din cuget, iar tatăl lor este altul pentru deosebirea patimii"* (97). Aceasta înseamnă că în ambele cazuri avem de a face cu *„plăcerea din cuget"* care se naște din iubirea de argint – pricina de căpetenie – cu urmări felurite.

Iubirea de plăcere [*philhedonía*] este o patimă ce dă naștere, la rândul ei, altor patimi. Gândul celui iubitor de plăcere este nestatornic: când plânge și se tânguiește pentru păcate, când *„luptă cu aproapele și i se împotrivește, apărându-și plăcerile"* (144). Iubirea de plăcere este maică a patimilor, așa cum se întâmplă și în alte cazuri. Ea dă naștere nepurtării de grijă (*„negrija", améleia*), prin care omul ajunge la uitarea darurilor primite de la Dumnezeu (77). Desigur, uitarea în sine nu are nici o putere, însă ea se întărește prin nepurtarea noastră de grijă (58).

Patimile sunt felurite și cu anevoie de recunoscut. Se poate întâmpla, de pildă, ca îndărătul laudelor adresate cuiva să se ascundă defăimarea și ocara, după cum sub chipul smereniei se poate ascunde un om plin de slavă deșartă. Va sosi însă vremea ca faptele să vădească întreg adevărul acoperit de minciună (36). Este un altul care în același timp îl laudă și îl vorbește de rău pe aproapele său. Unul ca acesta este stăpânit de slavă deșartă și de pizmă: *„Prin laude încearcă să-și ascundă pizma, iar prin vorbele rele se înfățișează pe sine mai bun decât acela"* (122).

Urmările patimilor sunt multe și mari, după cum dă mărturie legea duhovnicească. Prin cele trei patimi, iubirea de argint, slava deșartă și plăcerea, *„mintea devine oarbă"* (101). Și astfel, *„se poate întâmpla ca unul, împlinind la arătare o poruncă, să slujească în ascuns patimii"*, risipind prin gândurile cele viclene toată fapta sa bună

(169). Cel ce unelteşte şi săvârşeşte răul în ascuns este şarpe care stă în cale şi îi muşcă pe oameni (121)[1]. Cel ce amestecă în cuvântul poruncii voia proprie este un *„desfrânat [preacurvar]"*, un om lipsit de minte, şi de aceea suferă în viaţa sa *„durere şi ruşine" [„dureri şi necinstiri"]* (124). Neştiinţa şi uitarea sunt iad (61, 62). Căutarea slavei deşarte îi găteşte omului ruşine (90). Inima iubitoare de plăceri, în vremea ieşirii, la despărţirea de trup, i se face sufletului temniţă şi lanţ (20). Cel ce se mânie pe aproapele său pentru avuţie, slavă sau plăcere, *„n-a cunoscut că Dumnezeu chiverniseşte lucrurile cu dreptate"* (108). Cel ce unelteşte vicleşuguri împotriva aproapelui nu poate afla milă înaintea lui Dumnezeu spre mântuire, precum nici oile nu pot paşte laolaltă cu lupii (123).

În cuvântul său cu privire la legea duhovnicească, Sfântul Marcu înfăţişează şi căile de tămăduire, de izbăvire a omului de patimi, dându-ne unele îndrumări.

Dintru început Sfântul atrage atenţia asupra faptului că omul trebuie să vină la pocăinţă, după cum am văzut şi în cele de mai sus. Cel ce, *„păcătuind în chip vădit şi nepocăindu-se, nu pătimeşte nimic până la moarte"*, va avea parte de o judecată fără milă (112). Din această pricină, omul trebuie să se pocăiască, spre a afla tămăduirea. Să ia aminte la pilda orbului din Evanghelie, să-şi lepede haina şi astfel să se apropie de Hristos, făcându-se ucenicul Lui şi propovăduitorul învăţăturilor celor desăvârşite (16). Omul trebuie să fie încredinţat de faptul că înaintea lui Dumnezeu şi a conştiinţei toate cele ascunse ale sale sunt cunoscute, *„deci prin acestea să primim îndreptarea"* (70). Cel ce păcătuieşte fără vreo pricină de nevoie, cu greu se pocăieşte (55), deoarece săvârşeşte păcatul întru cunoştinţă.

Dimpreună cu ajutorul lui Dumnezeu, este trebuinţă şi de propria luptă a omului pentru tămăduire şi izbăvire de patimi. Calea constă în a cunoaşte pricinile patimilor, căci *„cel ce nu [le] ştie uşor va cădea"* (76). Trebuie să tăiem prilejurile celor trei patimi, al iubirii de argint, al slavei deşarte şi al plăcerii. Aceasta nu înseamnă să urâm zidirea lui Dumnezeu, ci să nu iubim lumea (106). Nici una dintre aceste patimi nu poate fi biruită dacă omul nu urăşte pricinile a toată răutatea, adică slava deşartă şi plăcerea (99). Pe acestea trei, iubi-

[1] Cf. Facere 49:17: *„(...) şarpe în cale, pândind în cărare, muşcând călcâiul calului", Biblia adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii Vechi şi a celei Nouă*, Bucureşti, 1914. *(n. trad.)*

rea de argint, slava deșartă şi plăcerea, trebuie să le urâm ca pe unele ce sunt maici născătoare ale tuturor răutăților și mame vitrege ale virtuților (105). De aceea spunem că nu trebuie să ne legăm de cele pământești, pentru că cel ce voieşte să biruiască patimile, încurcându-se cu cele ale lumii, se aseamănă celui ce se osteneşte să stingă focul cu paie (107). Omul va putea vedea meşteșugirile diavolului când va izbuti să alunge de la sine orice gând al lăcomiei (165).

Desigur, această tămăduire, izbăvirea de patimile și idolii care sălășluiesc în suflet şi îl luptă neîncetat pe om, nu poate fi dobândită *„fără lucrarea Duhului Sfânt"* (192). De aceea trebuie să cerem ajutorul lui Dumnezeu prin rugăciune: *„Un om voind să facă rău s-a rugat după obicei, mai întâi în cuget, și prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu fiind împiedicat, mai pe urmă mult I-a mulțumit"*(23).

Totodată, omul nu trebuie să împlinească voia trupului – numai atunci, cu ajutorul lui Dumnezeu, se va tămădui (181) –, ci trebuie să lupte pentru dobândirea virtuților. Prin înfrânare și nădejdea în Dumnezeu putem zdrobi toată răutatea (17). Inima învârtoșată se tămăduiește prin reaua pătimire şi necazuri (21). Neîncetata pomenire a lui Dumnezeu și aducerea-aminte de dumnezeiasca răsplătire îl ajută pe om să nu păcătuiască – așa cum s-a petrecut cu Prorocul David (24) – şi să se izbăvească de patimi. Când cineva aude cuvinte urâte, trebuie să se mânie pe sine însuși, iar nu pe cei care le-au rostit, căci altfel, prin auzul rău, va deveni și el rău (*„Căci dacă urechea e rea, rău e și cel care o poartă"*) (153), iar în lăuntrul său se vor întipări chipurile răutăților (vicleniilor) (152). Când cineva întâlneşte oameni ce grăiesc în deșert, trebuie să se socotească pe sine vinovat de cuvintele rostite, *[de vreme ce „chiar dacă nu are vreo vină proaspătă, are vreuna mai veche"]* (154).

Lupta pentru tămăduirea patimilor trebuie să fie una asumată deplin și dusă pe toate fronturile. Nu trebuie să se mărginească numai la războirea unei singure patimi, fiindcă se poate întâmpla ca omul să taie de la sine o patimă doar pentru a-şi înlesni o îndulcire pătimașă mai mare. Va fi atunci *„slăvit de cei ce nu-i cunosc intenția"*, însă *„unul ca acesta nu-și dă seama [nici] el însuşi de sine, ostenindu-se prosteşte"* (98).

d) Legea duhovnicească în ispite, necazuri și încercări

După cădere, omul s-a îmbrăcat în hainele de piele ale stricăciunii și ale morții, de aceea și înfruntă atât de multe ispite în viața sa. Nu există om care să nu fie ispitit. Pricinile ispitelor sunt diavolul, moartea și păcatul.

Nu ispitele și diferitele încercări ale vieții constituie problema, ci modul în care noi le înfruntăm. Avem de a face în acest punct cu o lege duhovnicească ce privește urmările necazurilor și ale încercărilor în viața omului, precum și felul în care ele pot fi înfruntate. Cuvântul Sfântului Marcu Ascetul este deosebit de grăitor.

Într-unul dintre capetele mai însemnate ale scrierii sale notează: *„Vrăjmașul cunoaște dreptatea legii duhovnicești și de aceea caută numai să câștige consimțirea cugetului [învoirea cea gânditoare]"* (91). Diavolul este înfățișat aici drept vrăjmaș al legii duhovnicești, ca unul ce îi cere omului să se învoiască cu atacul și să săvârșească păcatul. Face aceasta, cunoscând din experiență că, odată biruit prin păcat, omul va avea de purtat ostenelile pocăinței, sau, neprimind să se pocăiască, îl va îngreuna cu necazuri fără voie. Încă și în răstimpul ispitirilor îl va face să cârtească, așa încât și în vremea vieții să-i înmulțească durerile, și *„la ieșirea sufletului să-l dovedească necredincios din pricina lipsei de răbdare"* (91).

Tocmai de aceea nu trebuie să încercăm a dezlega problemele grele prin gâlceavă, *„ci prin cele arătate de legea duhului"*, adică prin răbdare, rugăciune și cu singură nădejdea în Dumnezeu (12). Dacă îl numim pe diavol vrăjmaș al legii duhovnicești, atunci prietenul acesteia este Hristos.

În viața noastră ispitele pot fi de voie și fără de voie. De voie sunt cele cărora le dăm naștere noi înșine prin păcatele noastre, iar fără de voie, cele ce ne vin asupră fără a-și afla pricina în noi, precum bolile, moartea și feluritele rele. Însă și ostenelile sunt, la rândul lor, de voie și fără de voie. Osteneli de bunăvoie sunt cele ce însoțesc lucrarea și lupta noastră pentru izbăvirea de patimi, iar fără de voie, cele ce vin peste noi odată cu bolile și greutățile de orice fel.

Când semănăm de voie cele rele, potrivit legii duhovnicești, le vom și secera fără de voie, în aceasta vădindu-se dreptatea lui Dumnezeu (117). Omul nu poate spune că ispita vine fără voia sa, deoarece în realitate el iubește pricinile lucrului, adică ale ispitei (142).

De aceea, dacă nu voiește să pătimească răul de pe urma păcatului, nu trebuie să dorească a-l săvârși, *„pentru că lucrul dintâi urmează [negreșit] celui de-al doilea"* (116).

Dincolo de această lege de nestrămutat a vieții duhovnicești, trebuie să cunoaștem faptul că este nevoie de luptă pentru a păzi poruncile lui Hristos prin care dobândim curățirea de păcate. Împlinirea voii lui Hristos este însoțită de multă osteneală și durere. Însă, *„cel ce nu ia asupra sa de bunăvoie ostenelile pentru adevăr"*, va avea parte de o mai aspră certare prin ostenelile cele fără de voie (187).

Omul trebuie să se roage ca să nu vină asupra sa încercările cele fără de voie, însă când acestea vin, este dator să le primească ca pe ale sale, nu ca pe unele străine (164). Întrucât în viața noastră cele bune și cele rele își dau pe rând locul unele altora, un lucru de mare însemnătate este ca omul să primească aceste schimbări cu gând liniștit, simplu și bine cumpănit, căci astfel Dumnezeu *„va surpa neorânduielile lucrurilor"* (159).

Totodată, ispitele trebuie înfruntate cu rugăciune și răbdare, fiindcă cel ce năzuiește să le biruiască fără aceste mijloace duhovnicești nu numai că nu va afla izbăvire, ci încă mai mult se va încurca în ele (189). Rugăciunea trebuie făcută *„întru cumințenie [cu înțelegere]"*, omul trebuie să aibă, adică, gândul bun, simplu, fără a ține minte răul, spre a putea astfel îndura toate cele ce vin asupră-i. Cel ce ține minte răul nu are rugăciune curată (113).

Ispitele, ca și feluritele întâmplări prin care trecem, ne pricinuiesc necazuri și dureri. Viața omului căzut stă sub semnul necazurilor. Pricina lor nu este însă neapărat păcatul, de vreme ce cunoaștem oameni cu o viață bineplăcută lui Dumnezeu, ce au parte de încercarea ispitelor. Deosebirea o dă chipul înfruntării lor, diferit la cei drepți și la cei păcătoși.

Un aspect asupra căruia trebuie să ne aplecăm cu multă grijă este acela că, în vremea ispitirii prin necazuri, omul necercat poate cădea în desfătarea plăcerii, așa încât cel ce se tânguiește pentru necazul venit asupra sa ajunge să iubească plăcerea (143). De aceea, potrivit Sfântului Marcu, în vremea necazului, omul trebuie să ia aminte la *„momeala plăcerii, căci întrucât alină necazul e bine primită"* (175).

Omul cunoscător însă, cel ce are cunoștința legilor dumnezeiești și află folos din relele și necazurile care vin asupra sufletului său

de-a lungul vieții, le înfruntă pe toate acestea în chip cuviincios și mântuitor. Cugetă la sfârșitul necazurilor fără voie, care este ștergerea zapisului păcatelor (67). Pentru omul cu bună chibzuință, orice întâmplare dureroasă îi aduce în suflet pomenirea lui Dumnezeu, însă celui ce a uitat de El, îi pricinuiește în aceeași măsură întristare și necaz (56). Cel ce poartă această luptă cunoaște că pentru om s-au gătit bunătățile cele veșnice, de care se va desfăta, după ce va trece mai înainte prin necazuri (42). Însă și lucrătorii răutăților află folos de pe urma suferinței și a necazurilor, deoarece acestea li se fac leacuri ce îi tămăduiesc prin pocăință (115). Sfântul Marcu Ascetul face o observație cu caracter general: *„Primește necazurile, că întru nimic nu te păgubesc"* (51). Tot necazul cel după Dumnezeu *„face parte din știința evlaviei" [„este lucru înființat al evlaviei"]* (65). Nu este vorba despre o evlavie (*bună cinstire, evséveia*) ca dat al sentimentelor, ci despre o evlavie enipostaziată, ce se face vădită în împilarea necazurilor. Nimeni nu poate spune că a dobândit virtutea fără să fi trecut prin necazuri, altminteri o astfel de virtute este *„necercată"* (66). Cine nu cunoaște aceste legi duhovnicești, se împotrivește celor ce-i sunt spre folos (50).

Există o ispită pricinuitoare de întristări și necaz, anume nedreptatea (*adikía*) pe care omul o îndură din partea celorlalți. Și în această privință se vădește lucrarea legilor duhovnicești, înfățișate de Sfântul Marcu Ascetul. Potrivit învățăturii sale, este mai de dorit să fim nedreptățiți de oameni decât de diavoli [*„Este mai bine să fim batjocoriți de oameni decât de draci"*], însă cel ce se face bineplăcut Domnului ajunge biruitor asupra amândorura (46). Mai viclean decât cei ce nedreptățesc pe față este cel ce *„săvârșește răul într-ascuns"* (120).

Nedreptățile ce vin din partea oamenilor aduc însă folos, când sunt înfruntate în chipul cel bun. Cel nedreptățit scapă de păcat, însă află în același timp și sprijin *„pe măsura mâhnirii sale"* (43). Ocara oamenilor întristează, pe de o parte, inima, însă răbdarea nedreptății *„se face pricină de curăție"* (49). Mai mult decât atât, cel nedreptățit, rugându-se pentru cei ce îl asupresc, *„îi înspăimântă [sfărâmă] pe draci"*. Însă cel ce se împotrivește celor care-l nedreptățesc *„e rănit de cei de-al doilea"* [de diavoli] (45).

Când omul îndură pagubă, batjocură sau prigoană din partea celorlalți, trebuie să-și îndrepte privirea spre cele viitoare, nu spre

cele ale veacului de acum, şi astfel va afla din ele mult folos (114). De aceea, cel ce crede în Hristos, Care ne făgăduieşte răsplătirea, va răbda cu bucurie orice nedreptate, *„după măsura credinţei"* (44).

În general, Sfântul Marcu Ascetul învaţă că necazurile şi ispitele pe care le înfruntăm în viaţa noastră ne aduc mare folos duhovnicesc şi în veacul de acum, şi în cel ce va să fie. Legile duhovniceşti sunt şi în această privinţă de nestrămutat. Cel ce păzeşte o poruncă a lui Dumnezeu va trebui să aştepte şi *„ispita pentru ea"*, de vreme ce *„dragostea către Hristos prin cele potrivnice se lămureşte"* (88). Însă prin aceste dureri-osteneli mici va scăpa de cele mari (188). Pe toate cele întristătoare ale vieţii de aici omul trebuie să le schimbe mai dinainte *„pe bunătăţile ce vor să fie"*, şi astfel lupta sa nu va fi slăbită cu *„descurajarea"* (156). Omul nu poate scăpa de relele şi necazurile ce vin asupra sa decât prin rugăciune şi pocăinţă (92).

e) Legea duhovnicească şi harismele duhovniceşti

Legea duhovnicească priveşte şi harismele dăruite omului, virtuţile şi, în genere, orice lucru bun de care acesta se învredniceşte în viaţă. A le păstra şi a le lucra spre mântuire nu este un lucru uşor, în măsura în care ele pot deveni oricând pricini de cădere şi de zdrobire duhovnicească.

Trebuie să spunem de la început că orice bun pe care îl are omul se datorează lui Dumnezeu. Sfântul Marcu face de trei ori referire la aceasta, spunând: *„Tot binele e dăruit de Dumnezeu cu un rost oarecare" [„cu iconomisire"]* (3), *„Tot binele vine de la Dumnezeu după rânduirea Lui" [„cu iconomisire"]* (158), iar în alt loc: *„Tot binele vine de la Domnul după o anumită rânduire" [„în chip tainic"]* (47).

Aceasta are mare însemnătate, deoarece nimeni nu poate şi nu trebuie să se mândrească cu harismele sale, nici cu cele ontologice, ce ţin de însăşi fiinţa omului, nici cu cele sufleteşti, trupeşti sau care îi slujesc spre mântuire. Adverbul *„οἰκονομικῶς", oikonomikós („din iconomie", „cu iconomisire")* este edificator, deoarece arată faptul că harismele îi sunt date omului cu un scop anume. Cei împodobiţi cu harisme sunt *„slujitori ai binelui"* (158). Cine crede că tot binele îi este dăruit de Dumnezeu, nu-l va pierde (3), însă, dimpotrivă, cine îl socoteşte ca fiind al său, va fi lipsit de el. Cei ce nu înţeleg şi nu

iau în seamă aceasta se arată nemulțumitori, nerecunoscători și fără lucrare duhovnicească (47).

În strânsă legătură cu cele de mai sus este faptul că omul nu trebuie să se mândrească pentru izbânzile sale pe calea urcușului duhovnicesc. Pe cel ce se mândrește pentru laudele primite din partea celorlalți îl așteaptă în mod sigur necinstea: *„De ai fost înălțat prin laude, așteaptă ocara" [„necinstire", atimía]* (137). Sfântul Marcu îndeamnă, așadar, să nu ne facem ucenici ai celui ce se laudă pe sine, altminteri, în loc de smerenie, vom agonisi mândrie (10).

Este o lege duhovnicească ce lucrează și în privința harismelor. Cel ce are o harismă duhovnicească, o păstrează dacă suferă împreună cu cei lipsiți de aceasta. Dimpotrivă, cel îngâmfat și mândru o va pierde, *„scufunzându-se în gândurile trufiei"* (8). De aceea, cel ce are o harismă duhovnicească trebuie să o pună în slujirea și în folosul celorlalți, fiind încredințat că aceasta este lucrarea cea după Dumnezeu. Când un om folosește pe un altul prin cuvinte sau fapte, atunci și binefăcătorul și cel miluit trebuie *„să știe amândoi că e de față harul lui Dumnezeu" [„și că El lucrează folosul acela"]*. Cel ce nu înțelege aceasta va fi stăpânit de cel ce înțelege și care în chip lămurit este diavolul (74). Și în sfătuirea aproapelui trebuie să vedem un dar al lui Dumnezeu, de vreme ce unul sfătuiește potrivit cu cele pe care le cunoaște din experiență, ceea ce în chip limpede este o lucrare a lui Dumnezeu, iar cel ce primește sfatul află folos, Dumnezeu lucrând după măsura credinței omului (78).

Virtuțile sunt roade ale Duhului Sfânt, nu sunt fapte omenești, antropocentrice. Precum lumina vine de la soare, tot astfel și *„Începătorul oricărei virtuți este Dumnezeu"* (40), căci omul nu poate face nimic fără El (41). Virtutea, deși este una, cunoaște multe lucrări, așa cum și bogăția este una, însă *„de multe feluri după chipul agonisirii"* (195).

Există, desigur, o deosebire între a păzi poruncile lui Dumnezeu și a lucra virtuțile, chiar dacă cele două *„se prilejuiesc una pe alta"* (193). Când omul săvârșește cele rânduite de lege, spunem că păzește poruncile; când împlinește însă voia lui Dumnezeu cu bunăvoință și bucurie, se află lucrător al virtuții (194).

Sfântul Marcu nu ne-a lăsat o scriere sistematică în care să înfățișeze pe rând toate virtuțile, însă în aceste capete, sentințe

exprimate în puține cuvinte, sunt cuprinse multe adevăruri despre legea duhovnicească ce acționează în privința lor. Ne vom opri în cele ce urmează asupra unora dintre ele.

Am văzut mai înainte învățătura Sfântului Marcu Ascetul cu privire la păcat și patimi și am înțes că există maici născătoare ale patimilor şi odrasle ale lor, precum şi o strânsă legătură şi înrâurire între acestea. Acelaşi lucru este valabil și pentru virtuți. *„Cele bune cresc una prin alta, şi pe cel părtaş de ele îl mână și mai mult înainte"* (93).

Credința, pe care Sfânta Scriptură o numește *„încredințarea [adeverirea] celor nădăjduite" (elpizoménon hypóstasin) [Evrei 11:1]*, este în realitate *„sălășluirea lui Hristos"*, iar cei ce nu o cunosc sunt necercați (27). Credința și cunoștința sunt buni tovarăși ai firii, așa încât cel ce are adevărată credință are și adevărată cunoștință. Lucrarea lor slăbește prin cele trei patimi de căpătâi, care sunt iubirea de argint, slava deșartă și plăcerea (103). Adevărata cunoștință vine din pomenirea lui Dumnezeu, adică din rugăciunea neîncetată. Cunoștința fără aducerea-aminte de Dumnezeu este mincinoasă (147). Așa cum orbul din Evanghelie, recăpătându-și vederea și văzându-L pe Domnul, nu L-a mai numit *Fiu al lui David* ca înainte, ci L-a mărturisit și I s-a închinat ca *Fiului lui Dumnezeu* (14), tot astfel stau lucrurile cu orice om. Credința adevărată este strâns legată de adevăr, iar cunoştința lucrează, totodată, înaintea credinței *[„Cunoștința după fire e înainte-povățuitoare credinței"]*. Întâi cunoaștem și apoi credem. Cel ce nu cunoaște adevărul, nici nu poate crede cu adevărat (110). În sfârșit, credința neclintită este *„turn întărit [stâlp tare]"*, iar Hristos Se face toate celui ce crede (4).

Smerenia este o harismă duhovnicească de seamă. Omul smerit spune întotdeauna adevărul, *„iar cel ce i se împotriveşte se aseamănă cu sluga aceea care a pălmuit peste obraz pe Domnul"* (9). Cel smerit nu se îndreptățește pentru faptele sale, căci smerenia și îndreptățirea de sine sunt potrivnice una alteia precum *„nu se îngăduie apa și focul laolaltă"* (125). Stând întru adevăr, cel smerit, chiar neînvățat fiind, se arată mai înțelept decât toți înțelepții (79). Cel smerit, de ar și dobândi *„măiestria [înțelepciunea] cuvintelor"*, nu va fi vătămat (83).

Sfântul Marcu Ascetul acordă o mare însemnătate rugăciunii. Cunoaşte faptul că există mai multe feluri de a săvârși rugăciunea şi că nici unul dintre acestea nu-i pricinuieşte omului vătăma-

re, cu excepţia cazului când cea cu care se îndeletniceşte nu este rugăciune, ci *„lucrare diavolească"* (22). Adevărata rugăciune este însoţită de cunoştinţă duhovnicească. Cel ce se roagă trupeşte şi nu are cunoştinţă duhovnicească, se aseamănă orbului care Îl striga pe Hristos *„Fiu al lui David"* (13). De asemenea, rugăciunea curată se află prin conştiinţa bună şi invers, *„căci una are trebuinţă de alta, prin fire" [„una pe alta, după fire, se primeşte"]* (198). Potrivit îndemnului dat de Sfântul Marcu, când avem înlăuntrul nostru pomenirea lui Dumnezeu trebuie să înmulţim rugăciunea, ca în vremea în care o vom uita, Hristos să ne-o aducă iarăşi aminte (25). În timpul rugăciunii, Hristos Se atinge de ochii omului şi acesta îşi recapătă vederea minţii. Încredinţare îi sunt lacrimile. Omul nu trebuie însă să se mândrească pentru lacrimi, de vreme ce ele sunt un dar al lui Dumnezeu (15). Rugăciunea are mare însemnătate; ea îi îndreptează şi îi readuce pe calea cea bună pe cei ce petrec întru negrijă (64).

Omul împodobit cu harisme duhovniceşti, în care sălăşluieşte Hristos, este blând, iubitor de oameni şi milostiv faţă de fraţi. Celui blând Hristos îi dăruieşte cunoştinţa adevărului (199). Unul ca acesta nu ispiteşte îndelunga răbdare a lui Dumnezeu, nici conştiinţa nu-l împilează pentru dese călcări de lege (149). *„Bărbatul cel mult răbdător are multă cuminţenie [este cu mare înţelepciune]" (Pilde 14:30)* (146), iar înţelepţi sunt cei ce îşi stăpânesc voile lor (176). În acelaşi timp omul, înlăuntrul căruia sălăşluieşte Hristos, are o inimă milostivă faţă de ceilalţi, iar unul ca acesta va afla milă înaintea lui Dumnezeu (29).

Omul în care sălăşluieşte Hristos devine mărturisitor, dă mărturie de Adevărul pe care îl cunoaşte şi îl trăieşte din experienţă. Cu cât mai multă ocară îşi agoniseşte cel ce mărturiseşte adevărul lui Hristos, cu atât mai mult *„va primi însutită slavă de la mulţime. Dar mai bine este a face binele pentru cele viitoare"* (73).

3. Concluzii

Scrierea Sfântului Marcu Ascetul despre legea duhovnicească este de mare însemnătate, deoarece înfăţişează în puţine idei bine închegate toate tainele urcuşului duhovnicesc al omului, de la sta-

rea căzută la îndumnezeire și sfințire. Părinte cercat pe această cale a Duhului, Sfântul a înfățișat-o în puține cuvinte ce-i vădesc experiența duhovnicească. Scrie, totodată, că cel ce grăiește cuvinte înțelepte, dar este lipsit de fapte, se îmbogățește în nedreptate, iar ostenelile lui devin agoniseli în case străine (196). Prin aceasta suntem încredințați că Sfântul Marcu a scris cuvinte care izvorăsc din propria experiență.

În viața noastră lucrează în chip de neocolit legea duhovnicească, fie în lupta de curățire a inimii, fie în răstimpul tămăduirii de păcat și de patimi sau a feluritelor ispite ce ne vin asupră, fie de-a lungul strădaniei noastre de a dobândi cele bune, *„bunătățile [virtuțile]"*, care sunt daruri ale lui Dumnezeu. De aceea, fiecare trebuie să aibă un povățuitor duhovnicesc potrivit și să înainteze cu smerenie și cu rugăciune. Pocăința este de neapărată trebuință pe calea acestui urcuș.

Mare însemnătate are felul în care Sfântul Marcu Ascetul își începe și își încheie scrierea.

Pornește de la încredințarea că Dumnezeu este începutul, mijlocul și sfârșitul oricărui bine. Omul trăiește aceasta *„în Hristos Iisus și întru Duhul Sfânt"* (2), adică înlăuntrul Bisericii, care este Trupul lui Hristos și *părtășia îndumnezeirii [koinonía theóseos]* (Sfântul Grigorie Palama). Și încheie, îndemnându-ne să lucrăm după putere binele: *„Fă totdeauna binele după putere. Iar în vremea lucrului mai mare nu te întoarce spre cel mai mic"* (200).

Aceasta înseamnă că urcușul duhovnicesc începe de la cele mai de jos și înaintează neîncetat către cele înalte. Străbaterea acestei căi se face prin lucrarea lui Dumnezeu și împreună-lucrarea noastră. Iar când Domnul ne cheamă prin felurite lepădări și „morți" să ne gătim de înviere, va trebui să nu ne împuținăm cu sufletul, ci să tindem către cele înalte. Întoarcerea din drum, deopotrivă cu rămânerea pe loc, este pentru om o cădere.

De altfel, cine nu ține seama de legile duhovnicești și le încalcă va avea parte de multe încercări în viață, cu urmări ce rămân în veșnicie.

mai 2004

IV

TEOLOGIA NIPTICĂ A BISERICII ORTODOXE - CALEA TĂMĂDUIRII

Aplecându-ne asupra temei de față, trebuie să spunem în acest cuvânt de început că în urmă cu aproximativ două decenii am publicat cartea *Psihoterapia ortodoxă. Știința Sfinților Părinți*[1], care a circulat în Grecia în opt ediții și care a fost, totodată, tradusă în engleză și în alte limbi. Ideile expuse în cadrul acesteia se regăsesc și în alte trei lucrări ce cuprind învățătura Bisericii Ortodoxe despre tămăduirea omului.

Prin ceea ce în termenii unui limbaj specializat numim *psihoterapie ortodoxă* nu avem în vedere școlile contemporane de psihoterapie – de altfel nici nu facem referire la acestea –, ci Tradiția niptic-isihastă a Bisericii noastre cu privire la tămăduirea omului, dincolo de analize metafizice sau raționale. Întrebuințarea unui termen actual, modern, odată ce acesta primește o „încărcătură" ortodox-patristică, socotesc că nu dă naștere confuziilor. De altfel, aceasta a fost și lucrarea Sfinților Părinți ai Bisericii, care au împrumutat termeni din filosofia epocii lor, i-au golit de conținutul lor filosofico-metafizic și le-au dat o „încărcătură" teologică. Putem limpede vedea aceasta, după cum vom arăta mai amănunțit în continuare, cu privire la învățătura lui Platon despre suflet. Sfinții Părinți au preluat împărțirea platonică a sufletului în cele trei puteri: rațională (*logis-*

[1] Titlul lucrării în limba greacă este *Orthodoxi Psyhotherapeia. Pateriki therapeutiki agogi*. Pentru traducerea românească v. Mitrop. Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia Ortodoxă. Știința Sfinților Părinți*, trad. Irina Luminița Niculescu, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 1998. *(n. trad.)*

tikó), poftitoare (*epithymitikó*) și mânioasă (*iuțimea, thymikó*), fără a îmbrățișa însă și metafizica lui Platon. Nimeni nu-i poate condamna pentru această lucrare însemnată.

În cele ce urmează, ne vom ocupa de *Teologia niptică a Bisericii Ortodoxe – mijloc de tămăduire.* Ne vom îndrepta mai cu seamă atenția asupra a cinci puncte definitorii pentru întreaga temă: trezvia ortodoxă și isihia, temeiurile teologiei ortodoxe, scrieri alese ale Sfinților Părinți ai Bisericii, tămăduirea omului în vremurile noastre, și nu în ultimul rând raportul teologiei ortodoxe cu psihologia existențialistă a lui Frankl, neurologia și psihiatria contemporane.

1. Trezvia ortodoxă și isihia

Prin teologie niptică nu înțelegem o teologie diferită de cea a Bisericii, astfel încât să ajungem la o delimitare clară între o teologie de factură socială și una niptică. Îndeosebi înțelegem calea prin care Biserica îl ajută pe om să dobândească Revelația, descoperirea lui Dumnezeu, altfel spus adevărata Teologie.

Potrivit Sfântului Grigorie Teologul, adevărata teologie înseamnă vederea-lui-Dumnezeu (*theoptía*), fapt pentru care învață că teologia este pentru cei *„care s-au cercetat cu de-amănuntul și care au înaintat pas cu pas în calea contemplației și care, înainte de aceste îndeletniciri, și-au curățit și sufletul și trupul, sau care cel puțin se silesc să se curețe"*[1]. Iar în continuare scrie că ne împărtășim de vederea-lui-Dumnezeu (*theoría*) și devenim teologi *„când ne dau răgaz lutul și tulburarea din afară și când puterea noastră călăuzitoare nu ne este răvășită de închipuiri obositoare și rătăcitoare"*[2]. Așadar, pentru a ajunge la adevărata teologie, care este vederea slavei nezidite a lui Dumnezeu în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, omul trebuie să-și curățească inima de patimi, transfigurându-și adică toate puterile sufletului, astfel încât lucrarea lor să fie una după fire și mai presus de fire. O premisă a cunoașterii lui Dumnezeu este petrecerea întru trezvie și liniștirea minții (*noerá isyhía*)[3].

---

[1] Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, trad. Pr. Gh. Tilea și Nicolae Barbu, Ed. Herald, București, p. 71. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem.*

[3] Sf. Grigorie Teologul, *Opere*, vol. 4, *EPE*, p. 14.

Vorbind despre trezvia ortodoxă, avem în vedere vegherea omului care își păstrează mintea neîntinată de feluritele gânduri și imagini vătămătoare pentru libertatea și curăția sa lăuntrică, care îl depărtează de la părtăşia cu Dumnezeu, și prin aceasta, de la cunoaşterea Lui. O astfel de trezvie este numită de Părinții Bisericii și *sfântă isihie*. În condițiile în care vorbim despre o mișcare *isihastă*, vom folosi cu precădere termenul *isihie*.

Așadar, prin *isihie* înțelegem mai cu seamă acel mijloc de care s-au slujit toți cei îndumnezeiți pentru a se uni cu Dumnezeu şi a se ridica mai presus de moarte, care este una dintre cele mai mari probleme existențiale, dar şi biologice, ale omului. Redăm în continuare câteva fragmente din scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii, din bogăția cea nemăsurată a Tradiției noastre patristice.

Avva Ioan dă această definiție a isihiei: *„Ce este liniştea? Ea constă în a-şi aduna cineva inima în ea însăşi, oprind-o de la a da şi a lua şi de la dorința de a plăcea oamenilor"*[1]. Este vorba despre strădania omului de a nu se încurca cu cele din afară și îndeosebi cu această patimă fină de a plăcea celorlalți, care vădește înrobirea sa față de părerea lumii. Potrivit Sfântului Grigorie Sinaitul, *„liniștea (isihia) este lepădarea gândurilor ce nu sunt de la Duhul și dumnezeiești, până la o vreme, ca nu cumva luând aminte la ele, ca bune, să pierzi lucrul mai mare"*[2]. Nu înțelege o lepădare a tuturor gândurilor, ci numai a celor ce nu vin de la Preasfântul Duh, *„până la o vreme"*. Potrivit Sfântului Talasie, isihia este „asigurarea" (*asphálisi*) simțurilor. Scrie: *„Asigură-ți simțurile cu chipul [modul] isihiei și cumpăneşte gândurile care stau în inimă"*[3].

Prin urmare, isihia (liniștirea) este o adevărată știință a gândurilor, a inimii și a simțurilor, care îl ajută pe om să nu rămână fără de

[1] Sf. Nicodim Aghioritul, *Vivlos Varsanoufiou kai Ioannou*, Ed. Rigopoulou, Thessalonic, 1974, p. 176. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Avva Varsanufie și Ioan, *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, trad. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, vol. 11, Ed. Humanitas, București, 2009, p. 297. *(n. trad.)*

[2] Sf. Grigorie Sinaitul, *Philokalia ton ieron niptikon*, Ed. Papadimitriou, vol. 4, p. 75, IX. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Grigorie Sinaitul, *Despre liniștire și despre cele două feluri de rugăciune, în 15 capete*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 167. *(n. trad.)*

[3] Sf. Talasie, *op. cit.*, vol. 2, p. 206, XXII. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Talasie Libianul, *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, în *Filocalia*, vol. 4, 2004, p. 10. *(n. trad.)*

frâu şi robit lumii celor sensibile şi inteligibile, spre a-şi putea împlini scopul pentru care a fost zidit.

Această cale de tămăduire, care în realitate constă în transfigurarea tuturor puterilor sufleteşti şi trupeşti ale omului şi în unirea sa cu Dumnezeu, este străbătută prin ascultare – faptă a dragostei faţă de Dumnezeu şi de aproapele –, care nu are pur şi simplu caracterul unei „înclinaţii pasive", aşa cum se întâmplă la început, ci este o *„mişcare activă a duhului omului călăuzit de porunca lui Hristos"*, o împărtăşire ipostatică, deoarece presupune ieşirea omului din cercul strâmt al iubirii de sine şi străduinţa de a intra în ipostasul celuilalt, de a aduce ipostasul său în propriul ipostas[1]. Aceasta se împlineşte şi prin rugăciune, care este expresia dragostei omului faţă de Dumnezeu şi de semeni.

Minunata lucrare a Sfântului Ioan Sinaitul, *Scara*, înfăţişează acest mijloc de tămăduire a omului, care începe de la lepădarea până şi a „bogăţiei" propriei cugetări, continuă prin ascultarea faţă de Părintele duhovnicesc – cunoscător al tainelor duhului –, înaintează prin pocăinţa asumată în chip desăvârşit, prin lupta împotriva patimilor şi a diavolului, dobândirea dreptei socotinţe, spre a putea deosebi energiile zidite de cele nezidite şi, în cele din urmă, ajunge la trăirea virtuţii teologice a iubirii[2].

De asemenea, Sfântul Nicodim Aghioritul a cules şi a pregătit pentru tipar *Filocalia Părinţilor Niptici*[3], ce cuprinde numeroase scrieri ale Sfinţilor Părinţi ai Bisericii în care, potrivit subtitlului ales de Sfântul Nicodim, putem cunoaşte cum *„cu ajutorul moraliceştii filosofii a făptuirii şi vederii dumnezeieşti, mintea este curăţită, luminată, desăvârşită"*[4]. Aşadar, vedem că tămăduirea omului constă în tămăduirea minţii sale (*nous*) – diferită de raţiune (*logikí*) – prin curăţire,

---

[1] V. Arhim. Sofronie, *O Gheron Silouanos tou Atho*, ed. Orthodoxi Kypseli, Thessalonic, 1975, pp. 114-116. V. *Cuviosul Siluan Athonitul*, trad. Ierom. Rafail Noica, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2009, pp. 129-130: *„Celui neduhovnicesc îi pare de necrezut că întreagă lumea oamenilor poate fi resimţită ca un tot ce este cuprins în fiinţa proprie a fiecărui om, fără a exclude celelalte persoane. Întregul fiinţei atot-omului, după înţelesul celei de-a doua porunci: «Să iubeşti pe aproapele ca însuţi pre tine», trebuie şi se poate cuprinde în propria-i fiinţă". (n. trad.)*

[2] V. Sf. Ioan Sinaitul, *Scara*, Ed. Sf. Măn. Paraklitou.

[3] *Philokalia ton ieron niptikon*, Ed. Papadimitriou, Athena, 1957.

[4] Subtitlul ediţiei româneşti, traduse, adnotate şi îngrijite de Pr. prof. dr. D. Stăniloae: *[Filocalia] sau Culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi. (n. trad.)*

luminare și desăvârșire, la care poate ajunge prin făptuire, adică lucrarea pocăinței, și contemplare (*theoría*), cu alte cuvinte prin vederea slavei lui Dumnezeu.

Totodată, Sfântul Nicodim Aghioritul expune aceste învățături de căpătâi ale Tradiției isihasto-niptice a Bisericii în binecunoscuta sa lucrare *Paza celor cinci simțuri*[1]. Notăm faptul că marginalizarea și trecerea cu vederea a celor cuprinse în această carte, a învățăturii ce reprezintă însăși chintesența Tradiției isihaste niptice, vădesc o „teologie" secularizată.

Învățătura despre Tradiția isihasto-niptică a Bisericii am consemnat-o, pe cât ne-a stat în putință, în cadrul a patru lucrări care au circulat în mai multe ediții[2]. Am folosit termenul *psihoterapie* cu vechiul său înțeles bisericesc, de *tămăduire a sufletului*[3]. Totodată, pentru a nu lăsa loc confuziilor cu privire la așa-numita psihoterapie de tip umanist, am adăugat epitetul *„ortodoxă", Psihoterapia ortodoxă* și subtitlul: *„Știința Sfinților Părinți" [„Calea tămăduirii după Sfinții Părinți" – n. trad.]*. Ideile cuprinse în toate aceste lucrări arată în chip limpede cât de mult se deosebește terapeutica ortodoxă de orice altă formă de terapie, fie ea apuseană sau orientală.

Urmările unei astfel de lucrări isihaste sunt însemnate, întrucât îi mijlocesc omului pacea inimii, libertatea ființei, dreapta socotință, cunoașterea tainelor lui Dumnezeu ș.a. Isihia omoară simțurile cele dinafară, le sporește pe cele dinlăuntru ale inimii și curățește întreaga sa simțire. Sfântul Isaac Sirul scrie: *„Liniștea (isihia) omoară simțurile cele dinafară și trezește mișcările lăuntrice. Iar viața în lume lucrează tocmai întors: trezește simțurile cele dinafară și mișcările lăuntrice le omoară"*[4]. Cuviosul Nichita Stithatul vorbește, la rândul său,

---

[1] V. *Symvouleutikon Enheiridion, itoi peri fylakis ton pente aisthiseon*, Ed. Shoina, Volos, 1969. În traducere românească: Sf. Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simțuri*, Ed. Bunavestire, Bacău, 2001, ediție diortosită după *Paza celor cinci simțuri*, Sf. Mănăstire Neamț, 1826. *(n. trad.)*

[2] *Orthodoxi Psyhoterapeia. Pateriki therapeutiki agogi*, 7 ediții, prima ediție – 1986; *Therapeutiki Agogi. Proektaseis stin Orthodoxi Psyhotherapeia*, 4 ediții, prima ediție – 1987; *Syzitiseis gia tin Orthodoxi Psyhotherapeia*, 3 ediții, prima ediție – 1988; *Psyhiki astheneia kai ygeia*, 4 ediții, prima ediție – 1989, Sf. Măn. Nașterea Maicii Domnului (Pelagia).

[3] Sensul corespunde structurii etimologice intrinseci a acestui termen compus: *„psyho-" (< ψυχή, suflet) + „therapeia" (< θεραπεία, tămăduire, vindecare, terapie)*, așadar *tămăduirea sufletului. (n. trad.)*

[4] Sf. Isaac Sirul, *Ascetice*, Ed. Rigopoulou, p. 339. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, Ed. Bunavestire, Bacău, 1997, p. 377. *(n. trad.)*

despre urmările liniștirii minții: *„Liniștea (isihia) este stare netulburată a minții, seninătatea sufletului liber și bucurat, temelia netulburată și neînvolburată a inimii în Dumnezeu, vederea luminii, cunoștința tainelor lui Dumnezeu, cuvânt de înțelepciune din cuget curat, adâncul înțelesurilor lui Dumnezeu, răpirea minții, vorbirea cu Dumnezeu, ochiul neadormit, rugăciunea minții, odihna neostenită în osteneli mari și, în sfârșit, unirea și legătura cu Dumnezeu"*[1]. Prin liniștirea minții (isihie) omul se curățește de patimi, își vede boala duhovnicească și, deopotrivă cu ea, cunoaște meșteșugirile dracilor. Sfântul Petru Damaschinul scrie: *„Liniștea este mai mare decât toate, și fără de aceasta nu ne putem curăți și cunoaște neputința noastră și uneltirile diavolilor"*[2].

Isihia, așa cum am punctat în cele de mai sus, se dovedește a fi o cale de tămăduire și de cunoaștere a lui Dumnezeu. Este calea pe care au străbătut-o în viața lor toți Prorocii Vechiului Testament, Apostolii, Mucenicii și Mărturisitorii, toți Sfinții nevoitori și Cuvioșii. Este chintesența Evangheliei și a vieții Bisericii. A fost trăită și proslăvită de toți marii Sfinți Părinți ai Bisericii: Sfântul Grigorie Teologul, Vasilie cel Mare, Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Grigorie Palama etc. Toți creștinii sunt chemați să ducă o astfel de viață, fie în chip desăvârșit, fie în parte. De altfel, ea este temeiul tuturor poruncilor evanghelice și apostolice. Sfântul Petru Damaschinul scrie: *„Toți oamenii avem trebuință de această îndeletnicire fie în parte, fie în întregime, și fără ea este cu neputință să vină cineva la cunoștința duhovnicească și la smerita cugetare"*[3].

Sfântul Grigorie Palama, redând în omilia la Intrarea în Biserică a Maicii Domnului întreaga învățătură despre isihasm, o înfățișează pe Născătoarea de Dumnezeu chip al adevăratului lucrător al isihiei. În această omilie definește isihia drept *„oprirea lucrării minții și retragerea din lume, uitarea celor de jos, inițierea în tainele cele de sus, lepădarea cugetării pentru aflarea a ceea ce este mai bun"*. În continuare scrie că această sfântă isihie este *„singurul chip al adevăratei bune*

---

[1] Cuv. Nichita Stithatul, *Philokalia ton ieron niptikon*, Ed. Papadimitriou, vol. 3, p. 314, LXIV. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Cuv. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire*, în *Filocalia*, vol. 6, 2004, p. 247. *(n. trad.)*

[2] Sf. Petru Damaschin, *Filocalia*, vol. 3, p. 99. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Petru Damaschin, *Arătare despre cunoștința cu nume mincinos*, în *Filocalia*, vol. 5, p. 153. *(n. trad.)*

[3] *Ibidem*, p. 99.

așezări din suflet". Cuvântul Sfântului are mare însemnătate, deoarece exprimă duhul întregii Tradiții ortodoxe, potrivit căreia sfânta isihie este, după Sfinții Părinți, mărturia unui suflet sănătos[1].

Viețuind într-o societate în care personalitatea omului este fărâmițată, ca cel ce una gândește, altceva dorește și cu totul altceva împlinește cu fapta, într-o societate dominată de poluarea fonică, prin zgomot, și de imagini care îl fac rob rațiunii, simțurilor și stimulilor dinafară, lipsindu-l de libertate, înțelegem prea bine cât de însemnat este acest mijloc de tămăduire al Bisericii Ortodoxe: isihia (liniștirea) minții (*noerá isyhía*).

2. Temeiurile teologiei ortodoxe

Când vorbim despre isihia ortodoxă, avem în vedere faptul, de la sine înțeles, că ea se deosebește în chip limpede de o liniștire de tip umanist sau care ar ține de arhetipuri hinduiste și buddhiste. Este vorba despre o isihie ancorată în Tradiția Bisericii. Tocmai din această pricină este trebuință de o delimitare a temeiurilor Tradiției ortodoxe isihasto-niptice, care în mod vădit o despart de orice altă tradiție apuseană sau orientală.

În primul rând, omul este fără îndoială o făptură pe care Dumnezeu a zidit-o bună, alcătuită din suflet și trup și care, ca un microcosmos, adună în sine întreaga creație. Omul are atât o latură inteligibilă (*noeró*), cât și una sensibilă (*aisthitó*), înlăuntrul său stăpânind *entelehia*[2], adică un început ce are o finalitate spre care este călăuzit.

[1] Sf. Grigorie Palama, *Opere*, vol. 11, *EPE*, p. 328: *„Vederea lui Dumnezeu (theoría) este rodul minții-nous sănătoase, căci vederea lui Dumnezeu este menirea [omului] și cale îndumnezeitoare; prin aceasta se îndumnezeiește omul, nu prin analogia speculativă a rațiunilor sau lucrurilor văzute, ferește-te de aceasta!, căci este măruntă și omenească, ci apleacă-te asupra creșterii întru isihie"*. V. *Omilie la Intrarea Maicii Domnului în Biserică* în Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, vol. 3 (35-63), trad. Parascheva Grigoriu, Editura Fundației Anastasia, București, 2007, pp. 235-290. *(n. trad.)*

[2] *„Noțiune introdusă în filosofie de Aristotel și preluată apoi de diverse concepții finaliste, care desemnează perfecțiunea, desăvârșirea ca scop lăuntric al dezvoltării"* (cf. *Mic Dicționar Enciclopedic*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 346). Este vorba despre un concept filosofic ce desemnează trecerea de la o stare amorfă la o existență activă în virtutea unei finalități („εντελέχεια" < „ἐντελές" [„ἐν-" + „-τελής" < „τέλος", *sfârșit, final, scop*] ἔχειν), iar prin extrapolare *entelehia* surprinde *desăvârșirea*, starea de *împlinire* în corespondență cu *„enérgeia"*, ca translație de la *potență* (gr. „δυνάμει")

Este ceea ce Părintele Sofronie numește *principiu ipostatic.* Zidirea după chip și după asemănare. Despre ea vorbește și Sfântul Grigorie Teologul, definind omul drept ființă care are viață și este *„aici orânduit, și în altă parte strămutat, iar la sfârșitul tainei îndumnezeit prin înclinarea spre Dumnezeu"*[1].

În al doilea rând, omul este persoană-ipostas, însușire ce nu se referă numai la suflet, ci la întreaga sa ființă, dată fiind strânsa legătură ce există între suflet și trup. Înainte de căderea în păcat, omul avea pe lângă acestea și duh, Harul lui Dumnezeu Cel în Treime. Urmând învățăturii ortodoxe, noi nu îmbrățișăm metafizica lui Platon, care face deosebire între sufletul după fire nemuritor și trupul după fire muritor.

Înainte de căderea în păcat, mintea omului era deschisă către Harul lui Dumnezeu, Har ce se revărsa asupra trupului, pentru a străluci mai apoi în întreaga zidire. După cădere lucrurile s-au schimbat. Acum sufletul se folosește în chip pătimaș de trup, astfel luând naștere iubirea de sine și toate celelalte patimi sufletești. Asemenea și trupul, de cele zidite, așa încât ies la iveală patimi trupești, dimpreună cu care și toată această criză ecologică din zilele noastre. Lucrarea patimilor este și cauza diferitelor probleme de ordin social.

Omul are, așadar, trebuință de tămăduire. Se cere o schimbare a „ierarhiei", așa încât trupul să se supună sufletului, iar acesta din urmă să primească însuflarea Harului lui Dumnezeu.

Spune Sfântul Apostol Pavel: *„Căci câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu. Pentru că n-ați primit iarăși un duh al robiei, spre temere, ci ați primit Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte! Duhul Însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu"* (Romani 8:14-16). Pentru Tradiția ortodoxă acest cuvânt apostolesc este de mare însemnătate. Ni se spune în chip limpede că omul în a cărui inimă sălășluiește Duhul Sfânt este călăuzit de Duhul lui Dumnezeu; unul ca acesta alungă de la sine duhul robiei, spre temere, și primește darul înfierii, cu alte cuvinte, se face fiu al lui Dumnezeu după Har. Mărturia înfierii este lucra-

---

la *act* (ἐνεργεία). Este notabilă și definiția dată de filosoful C. Noica: *„Entelecheia nu este a fi în* act. *Este a fi în țel, în împlinire"*, v. C. Noica, *Jurnal de idei*, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 332. *(n. trad.)*

[1] Sf. Grigorie Teologul, *Opere*, vol. 5, *EPE*, p. 54.

rea rugăciunii în inimă, Duhul Sfânt dându-i omului încredințarea că este fiu al lui Dumnezeu. Cunoaștem, așadar, din experiență că Duhul Sfânt sălășluiește înlăuntrul inimii noastre, ne stau la îndemână dovezi cât se poate de limpezi ale acestui fapt.

Al treilea aspect este marea problemă a morții. După căderea în păcat, care reprezintă mișcarea puterilor sufletului împotriva firii și ruperea legăturii cu Dumnezeu, în ființa omului a intrat moartea, mai întâi cea duhovnicească, după cum arată Sfântul Apostol Pavel: *„Fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu"* (Romani 3:23), iar apoi cea trupească. Dat fiind faptul că moartea este și una trupească, înseamnă, după cum a descoperit și știința zilelor noastre, că ADN-ul omului cuprinde, în fapt, genele bolilor și ale îmbătrânirii. Prin urmare, moartea este o boală și, desigur, una biologică.

Acest fapt pricinuiește durere, teamă, nesiguranță, iubire de sine, autoconservare. În consecință, omul își caută scăparea în închipuite „fortărețe": bani, averi, putere, iubire de plăcere. Iubirea nu este percepută numai ca satisfacere a dorințelor trupești și experiere a plăcerii, ci însuși temeiul supraviețuirii, al dăinuirii omului. Toate acestea sunt legate de patimile care sporesc în om după cădere. Patima de căpătâi este iubirea de sine (*philautía*), care potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul înseamnă iubirea irațională față de trup. Iubirea de sine dă naștere altor trei patimi, iubirea de plăcere, iubirea de slavă și iubirea de argint.

Tămăduirea acestor trei patimi principale se dobândește prin ascultare, feciorie și neagonisire. Și cei căsătoriți pot trăi – *mutatis mutandis* – aceste trei virtuți evanghelice.

În al patrulea rând, vorbind despre tămăduirea patimilor, trebuie să avem în vedere și întreita alcătuire a sufletului omenesc, potrivit Tradiției ortodoxe. Platon învăța despre trihotomia sufletului, deosebind o parte rațională (*logistikó*), o parte apetitivă (*epithymitikó*) și una pasională (*thymikó*). Sfinții Părinți au preluat această împărțire fără a o integra însă viziunii filosofico-metafizice a lui Platon. După Sfinții Părinți, cele trei *energii*-lucrări [rațiunea, pofta și iuțimea – *n. trad.*] sunt puteri firești ale sufletului și trebuie orientate după fire și mai presus de fire. Prin păcat însă, acestea au dobândit o mișcare împotriva firii, așa încât este de trebuință revenirea lor la mișcarea firească.

În Sfânta Scriptură aflăm porunca: *„Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău şi din toată puterea ta"* (Marcu 12:30). Ea se referă la această întreită alcătuire a sufletului şi la calea pe care omul trebuie să o străbată pentru a ajunge la Dumnezeu. Desigur, vorbind despre suflet, nu îl socotim despărţit de trup, de vreme ce omul este deopotrivă suflet şi trup.

După cădere, în om s-a ivit împărțirea: una gândește, altceva dorește și cu totul altceva împlinește cu fapta. Trebuie să ajungem, prin urmare, la acea unitate a ființei, la acea unime a sufletului și a trupului ce le pecetluia lucrarea înainte de cădere și care nu se poate înfăptui decât cu ajutorul lui Hristos. În acest chip și moartea este înfrântă, căci Hristos, luând asupra Sa firea omenească muritoare și pătimitoare, a biruit moartea, a înviat cu Trupul și ni S-a făcut leac de nemurire.

Tămăduirea reprezintă calea pe care omul o are de străbătut pentru a ajunge de la iubirea interesată la cea cu totul lipsită de interes. Puterile sufletului trebuie să dobândească lucrarea cea după fire şi mai presus de fire. Sfântul Grigorie Palama vorbește despre alcătuirea întreită şi, totodată, unitară a sufletului, arătând modul în care acesta se curăţeşte şi se aduce pe sine lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Damaschin vorbește, la rândul său, despre iubirea de sine și despre patimile, respectiv virtuțile, ce corespund fiecăreia dintre cele trei puteri ale sufletului. Aceeași învățătură o întâlnim și la alți Sfinți Părinți, precum Maxim Mărturisitorul, Ilie Preotul sau Grigorie Palama.

Al cincilea aspect este că, potrivit învățăturii Sfinților Părinți și a întregii lucrări terapeutice a Bisericii, pentru dobândirea tămăduirii se cere o împreună-lucrare între Tainele acesteia și viața de nevoință a omului, asceza. Nevoința, ca împlinire a poruncilor lui Hristos, este și înainte-mergătoare, și următoare împărtășirii de Tainele Bisericii. Concret, Botezul reprezintă curățirea chipului lui Dumnezeu din om și îmbisericirea acestuia, este naștere. Mirungerea este mişcarea-luminarea minții, ce se vădește prin rugăciune, de aceea în limba latină ea este numită *confirmatio* – confirmare, adeverire, cu alte cuvinte adeverirea faptului că cel botezat este templu al Duhului Sfânt. Dumnezeiasca Euharistie este viață, cel botezat împărtășindu-se cu Trupul și Sângele lui Hristos.

Nevoința întru Hristos reprezintă străbaterea de către om a celor trei trepte ale vieții duhovnicești: curățirea, luminarea și îndumnezeirea. Curățirea, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, este ridicarea mai presus de plăcere și durere, luminarea – de uitare și de neștiință, iar îndumnezeirea, pe lângă acestea, este izbăvire de toată închipuirea. Cel ce chivernisește această legătură dintre Taine și nevoință este Părintele duhovnicesc care s-a învrednicit de îndumnezeire.

În Biserica primară, asemeni treptei catehumenilor, exista și o alta, a *celor ce se pocăiau* (*metanooúntes*), împărțiți la rândul lor în *plângători* sau *tânguitori* (*prosklaíontes*), *îngenunchetori* sau *cei ce se prosternau* (*prospíptontes*), *cei ce stăteau în picioare* (*synistámenoi*) și *cei ce se împărtășeau* cu Sfintele Taine (*koinonoúntes*). Aflăm despre aceasta din canoanele Sfinților Vasilie cel Mare, Grigorie de Nyssa și ale altor Sfinți Părinți.

Din toate scrierile Sfintei Scripturi și ale Părinților Bisericii vedem în chip limpede că tămăduirea omului se înfăptuiește în sânul Bisericii, care este o comunitate, o familie eclezială aparte. Nu este vorba despre un spațiu aservit unei ideologii, ci despre o familie duhovnicească, în care sunt părinți, frați, împreuna-petrecere a îngerilor și a oamenilor, o familie în sânul căreia dăinuie viața de comuniune prin împărtășirea de Tainele Bisericii și închinarea obștească adusă lui Dumnezeu. Viața personală este unită cu cea de obște, de aceea nu pot fi promovate căi de tămăduire și de mântuire ce l-ar închide pe om într-un sine individualist.

În al șaselea rând, păcatul nu reprezintă un eveniment exterior, ci are un fundament teologic și este legat de căderea omului. Păcatul – uciderea sau judecata, de pildă – are o mare adâncime. El scoate la iveală boala ce există înlăuntrul sufletului, la nivelul tuturor celor trei puteri ale acestuia și, totodată, neorânduiala legăturii dintre suflet, trup și Duhul Sfânt. Uciderea arată că în om mintea este întunecată, dorința-pofta slăbită, iar iuțimea este cuprinsă de boală. În om nu se află rugăciune, înfrânare și dragoste. Omul trebuie, așadar, să se mărturisească cu simțământul pocăinței, care vestește cu adevărat vremea cercetării sale de Harul lui Dumnezeu.

În al șaptelea rând, prin pocăință nu se urmărește pur și simplu reașezarea omului în starea strămoșului Adam, care după zidire era una pruncească, din ea trebuind să crească către desăvârșire. Vor-

bim, astfel, despre luminare, pe care o avea și Adam, dar şi despre îndumnezeirea sufletului și a trupului, pe care a adus-o în lume Hristos. Pocăința presupune o viziune eshatologică.

Sfântul Maxim Mărturisitorul se slujeşte de pilda arhitectului ce proiectează o casă așa cum își închipuie că va arăta când va fi gata, în viitor. La fel lucrează și creștinul. Pentru el cele viitoare le rânduiesc pe cele ale prezentului; în acest chip își chiverniseşte întreaga viață: *„Cât despre noi, cetatea noastră este în ceruri"* (Filipeni 3:20). *„Aşadar, dacă ați înviat împreună cu Hristos, căutați cele de sus, unde se află Hristos, şezând de-a dreapta lui Dumnezeu; Cugetați cele de sus, nu cele de pe pământ"* (Coloseni 3:1-2). Cele pe care Dumnezeu le va săvârşi la cea de A Doua Sa Venire vor fi mai mari și mai strălucite decât cele pe care le-a lucrat în trecut[1].

Pe de altă parte, eshatologia s-a împlinit în decursul istoriei. Ea este Hristos Însuşi, arhetipul zidirii omului, Care S-a întrupat și îi atrage ca un magnet la Sine pe toți cei ce se lasă atrași de El.

În genere, *psihoterapia ortodoxă* pune în strânsă legătură antropologia, hristologia, eclesiologia și eshatologia. Acestea sunt adevăratele căi de tămăduire și mântuire. Tămăduirea este totuna cu mântuirea, dobândirea asemănării cu Hristos și îndumnezeirea.

3. Texte alese din scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii

Sfinţii Părinţi ai Bisericii au primit Tradiția Revelației, au dus mai departe lucrarea Apostolilor, care au trăit Învierea, au fost trimiși la propovăduire de Însuşi Hristos și s-au făcut părtași ai Pogorârii Duhului Sfânt, aşa încât se mişcă în spațiul aceleiași viziuni avute de Proroci şi de Apostoli. Trebuie notat mai cu seamă faptul că Sfinţii Părinţi au urmat aceeași cale pentru a ajunge la cunoaşterea și părtăşia cu Dumnezeu.

Întrucât nu este cu putință să cuprindem aici mai multe scrieri ale Sfinților Părinți, ne vedem nevoiţi a ne limita la câteva dintre acestea, pe care le socotim a fi cu adevărat reprezentative pentru cugetul şi chipul viețuirii patristice cu privire la tema de față. Ne

[1] Athanasie (Jevtic), Mitropolit de Herţegovina, *Ta eshata stin kathimerini mas zoi*, în *Zontani Orthodoxia ston synhrono kosmo*, Ed. Estia, Athena, 2001, pp. 78-82.

vom referi mai cu seamă la Sfinții Grigorie de Nyssa, Grigorie Palama și Maxim Mărturisitorul.

Sfântul Grigorie de Nyssa, în minunata sa scriere *Despre viața lui Moisí,* lucrare de căpătâi pentru teologia și spiritualitatea ortodoxă, înfățișează peregrinarea poporului israelit, dar și a fiecărui creștin în parte, din pământul robiei către cel al libertății, însă îl prezintă cu precădere pe Moisí – într-o manieră teologică, neîndoielnic ancorată în duhul Tradiției Bisericii – chip al adevăratului teolog și păstor al Bisericii, precum și al creștinului, în genere. În fapt, această carte descrie întreaga metodă așa-numită niptico-isihastă a Bisericii, ce presupune curățirea inimii, luminarea minții și îndumnezeirea omului.

În repetate rânduri, Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre petrecerea egipteanească pe care trebuie s-o lepădăm și de care trebuie să ne lipsim. Această slobozire se înfăptuiește prin repetate curățiri pe care ni le mijlocesc ispitele și lucrările minunate ale lui Dumnezeu. Desigur, omul are trebuință pe cale de un călăuzitor-teolog *văzător-de-Dumnezeu,* care să poată deosebi înșelarea de adevăr și care să-i arate drumul cel nerătăcit ce duce către pământul libertății, la părtășia și unirea cu Dumnezeu[1].

Aplecându-se asupra tainei teofaniei, a arătării lui Dumnezeu, de care Moisí s-a învrednicit prin vederea rugului aprins, dar și prin pătrunderea în întuneric, Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre curățirea omului de toate cele mijlocite de simțuri și de rațiune, despre lepădarea hainelor de piele, proprii dobitoacelor, și despre intrarea în întunericul necunoașterii, care înseamnă luminarea minții și împărtășirea de vederea lui Dumnezeu. Doar după ce și-a curățit auzul sufletesc, a putut Moisí auzi glasul, a cunoscut adică dumnezeiasca lucrare ce vine din contemplarea celor zidite, pentru ca mai apoi să intre în întuneric, unde Se află Dumnezeu.

Sfântul Grigorie Palama, acest mare Părinte isihast, ne-a deslușit adâncimea teologiei isihaste cu care unii monahi se îndeletniceau în vremea sa, arătând în chip minunat cum poate omul ajunge la tămăduire și la cunoașterea lui Dumnezeu. Toate scrierile sale vădesc o legătură organică cu Tradiția ortodoxă, în funcție de aspectele pe care a voit de fiecare dată să le scoată în evidență, Sfântul stăruind să arate marea însemnătate în lucrarea mântuirii a legăturii dintre

[1] Sf. Grigorie de Nyssa, *Opere,* vol. 9, *EPE,* Ed. Sf. Grigorie Palama.

împărtăşirea de Tainele Bisericii şi practicarea ascezei ortodoxe. Cum în vremea sa metoda ascetică isihastă era pusă sub semnul îndoielii, Sfântul Grigorie s-a aplecat mai mult asupra acestei teme, arătând în chip limpede că, pentru a ajunge la cunoaşterea şi părtăşia cu Dumnezeu, care se dobândesc prin Tainele Bisericii, este de neapărată trebuinţă ca omul să urmeze această cale a Tradiţiei isihasto-niptice.

Este grăitoare omilia sa la praznicul Intrării în Biserică a Maicii Domnului, în care arată cum a aflat Fecioara Maria tămăduirea înlăuntrul Sfintei Sfintelor şi cum a ajuns la părtăşia cu Dumnezeu prin *„petrecerea în isihie"*, învrednicindu-se a fi Născătoarea Cuvântului lui Dumnezeu.

La începutul omiliei vorbeşte despre isihia ortodoxă, pe care o defineşte drept lepădare *„a tot ceea ce ţine de simţuri"*, pentru a fi *„dincolo de simţirea sensibilă"*, ridicarea deasupra *„raţionamentelor, silogismelor şi toată cunoştinţa şi deasupra gândirii înseşi"*, aşa încât *„să devenim cu totul ai energiei dumnezeieşti printr-o percepţie inteligibilă [pe care Solomon mai dinainte a numit-o dumnezeiască simţire (Pilde 1:7)]"*, spre a dobândi *„necunoaşterea mai presus de cunoaştere"*, cea mai înaltă treaptă a cunoaşterii omeneşti.

Având el însuşi această cunoaştere a vieţii, arată amănunţit faptul că omul, în care este adunată întreaga zidire *[„omul este lumea aceasta mare concentrată într-una mică, punctul de întâlnire al universului întreg, încununarea a toată zidirea lui Dumnezeu" – n. trad.]*, *„reuneşte întru sine mintea şi simţirea într-una"*. Între mintea-*nous* şi simţire există *„imaginaţia (phantasía), opinia (dóxa) şi gândirea (diánoia)"*. Acestea trei sunt însă strâns legate de simţire (*aísthisis*), prin care nu se poate dobândi cunoaşterea lui Dumnezeu. Tocmai de aceea lucrarea tuturor celor ce ţin de simţire, adică a imaginaţiei, opiniei şi gândirii, trebuie să înceteze pentru a lăsa loc lucrării minţii, singura ce are putinţa de a intra în comuniune cu Dumnezeu. *„Mintea, dacă nu s-ar întoarce în întregime şi pururi la cele de jos, ar avea cea mai bună şi mai înaltă energie"*[1].

Nu doar Preasfânta Născătoare de Dumnezeu a străbătut această cale a tămăduirii pentru a ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu, ci toţi sfinţii, între care şi Sfântul Grigorie Palama. Scrierea sa

---

[1] Sf. Grigorie Palama, *Opere*, vol. 11, *EPE*, p. 336. Reproducem fragmentele după traducerea românească: Sf. Grigorie Palama, *Omilii. (n. trad.)*

adeverește faptul că Sfântul cunoștea din experiență acest mijloc de vindecare.

Însă și **Sfântul Maxim Mărturisitorul** vorbește amănunțit în opera sa despre această metodă, care constă, așa cum o înfățișează, în filosofia practică – ridicarea mai presus de plăcere și durere–, în contemplația (*theoría*) naturală – ridicarea mai presus de uitare și neștiință – și în teologia mistică – lepădarea închipuirii lucrurilor sensibile.

Sunt grăitoare capetele despre dragoste ale Sfântului Maxim care expun această viziune. În cuprinsul lor, Sfântul vorbește despre dragostea pe care omul trebuie să o aibă față de Dumnezeu și de aproapele, însă, mai mult decât atât, își întinde cuvântul asupra tămăduirii lăuntrice, a modului în care omul ajunge de la dragostea interesată la cea cu totul lipsită de interes, de la iubirea de sine la adevărata iubire de Dumnezeu și de semeni. Aceasta întrucât, unde este loc de interes și de iubire de sine, nu se poate înstăpâni iubirea adevărată și cu totul dezinteresată.

Într-una dintre scrierile sale, face referire la adevărata dragoste de Dumnezeu, pe care o pune în legătură cu rugăciunea neîmprăștiată: *„Cel ce iubește cu adevărat pe Dumnezeu, acela se și roagă cu totul neîmprăștiat"*, cu alte cuvinte, cel ce se roagă cu împrăștiere nu Îl iubește cu adevărat pe Dumnezeu. Omul nu se poate ruga însă fără împrăștiere, când mintea îi este alipită de cele pământești. Desigur, Sfântul nu vorbește aici despre rațiune (*logikí*), care este nevoită să opereze cu funcțiile gândirii, slujindu-se de elementele lumii din jur, ci despre mintea-*nous*, care este ochiul sufletului. Câtă vreme mintea stăruiește, totodată, în ceva dintre cele supuse simțurilor, sporește prin acel lucru lucrarea patimii, adică a poftei, a întristării, a furiei și a ținerii de minte a răului. Patimile înrobesc mintea și o țin legată de lucrurile materiale. Pentru slobozirea de acestea mare însemnătate are nu numai calea practică, a făptuirii, ci și lucrarea contemplativă, anume rugăciunea și curăția minții. Pe această cale, mintea se eliberează din robia față de cele supuse simțurilor, mijlocită de patimi, și dobândește adevărata dragoste de Dumnezeu și de oameni[1].

[1] V. *Philokalia ton ieron niptikon*, Ed. Papadimitriou, vol. 2, p. 14 și urm. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, în *Filocalia*, vol. 2, 2004, p. 63. (*n. trad.*)

Toate aceste scrieri ale celor trei Sfinți Părinți ai Bisericii, *Despre viața lui Moisí* a Sfântului Grigorie de Nyssa, *Omilia la Intrarea în Biserică a Maicii Domnului* a Sfântului Grigorie Palama și *Capetele despre dragoste* ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, înfățișează lucrarea terapeutică a Bisericii, calea tămăduirii pe care, urmând-o, omul nu rămâne într-o lume a ideilor, ci se izbăvește de înrobirea față de cele supuse simțurilor, află slobozirea deopotrivă a sufletului și a trupului de înrâurirea celor din jur, scapă de tirania simțurilor și a celor simțite, ajungând să vadă rațiunile făpturilor din întreaga zidire, să se bucure de creația lui Dumnezeu, să Îl iubească cu adevărat, să iubească oamenii și toate cele zidite și, astfel, să devină acel om firesc plăsmuit de Dumnezeu, zidit din nou de Cuvântul Său Întrupat, care să ducă o viață eshatologică.

4. Un om tămăduit al zilelor noastre

Tradiția patristică nu s-a încheiat într-o vreme anume, pentru a se pierde mai apoi cu totul, ci a rămas în continuare, până în zilele noastre, una vie. Iar acest lucru este firesc, de vreme ce avem Biserica Ortodoxă – Trupul lui Hristos Cel Înviat – unde se slujesc Tainele, mai cu seamă Dumnezeiasca Euharistie, centrul vieții bisericești, și întrucât dăinuie încă această cale niptico-isihastă prin care omul se împărtășește, prin Sfintele Taine, de Harul lui Dumnezeu.

De aceea, vom reda în cele ce urmează câteva puncte din învățătura și viața unui om tămăduit al zilelor noastre, a unui purtător al Tradiției Părinților, care a străbătut calea isihastă a Bisericii, lucru adeverit de cuvintele sale de învățătură ce au văzut de curând lumina tiparului. Este vorba despre pururea-pomenitul Părinte Porfirie[1], pe care mulți l-am văzut și l-am ascultat pe când ne grăia *„cuvintele vieții celei veșnice"* (Ioan 6:68).

Socotim această expunere de trebuință, pentru a arăta în chip lămurit că Tradiția niptică a Bisericii noastre Ortodoxe cunoaște

[1] La data apariției ediției grecești (2004), nu avusese loc canonizarea Părintelui Porfirie Kavsokalivitul (1906-1991). Ulterior, la 27 noiembrie 2013, Părintele a fost trecut oficial în rândul sfinților de către Patriarhia Ecumenică de Constantinopol, cu data de prăznuire 1 decembrie. *(n. trad.)*

într-adevăr roade ale lucrării sale terapeutice şi în vremurile de astăzi. Este bine ştiut faptul că că orice teorie se judecă prin prisma rezultatelor. Părintele Porfirie a trăit Tradiția de peste veacuri a Bisericii, care a odrăslit Proroci, Apostoli, Mucenici, Cuvioși, asceți și, în genere, sfinţi, ce și-au înnoit legătura cu Dumnezeu, cu ei înșiși, cu semenii și cu lumea din jur. Toți acești sfinți, uniți cu Dumnezeu-Omul Hristos, s-au învrednicit a se face părtaşi stării lui Adam dinaintea căderii în păcat şi vieții eshatologice a celor născuți din nou, cu alte cuvinte, s-au ridicat încă din viața de aici mai presus de moarte, cu tot ce presupune acest lucru.

Cartea *Ne vorbeşte Părintele Porfirie*[1] cuprinde învăţături ale acestui sfânt Gheronda, înregistrate şi adunate în volumul de faţă, ce vădesc slobozenia sa lăuntrică, precum și dragostea cea mai presus de toată curăţia de care s-a învrednicit prin curăţirea inimii de patimi, prin dobândirea luminării minţii şi împărtăşirea de îndumnezeire. Prin această slobozenie a duhului și o asemenea iubire curată, Părintele s-a apropiat de Dumnezeu, de lume şi de întreaga zidire într-un chip firesc, autentic, ce ne aduce aminte de petrecerea lui Adam dinaintea căderii în păcatul neascultării, dar și de viața drepților în vremurile cele de apoi, în eshatologie. Începutul tuturor acestora a fost, desigur, transfigurarea întregii sale ființe prin rugăciune și vederea Luminii nezidite, aşa cum arată în chip limpede multe locuri din scrierile sale. Vom încerca să vedem în cele ce urmează cum vorbește Părintele Porfirie despre Dumnezeu, despre oameni și despre întreaga zidire.

Părintele nutrea o **iubire curată faţă de Dumnezeu**, o dragoste care nu se pleca intereselor pătimașe, ci era cu totul dezinteresată. Starea sa înaintea lui Dumnezeu vădea o deschidere, o atitudine pozitivă. Spunea: *„Legătura cu Hristos este iubire, este dragoste, este înflăcărare, este dorinţă arzătoare după cele dumnezeieşti"*[2]. A trăit în centrul Athenei, în Omonia, cu această dragoste în suflet pentru Dum-

[1] Titlul sub care a fost publicată traducerea în limba română a ediţiei greceşti: *Gherondos Porphyriou Kavsokalyvitou. Vios kai Logoi [Părintele Porfirie Kavsokalivitul. Viața și învățătura]. (n. trad.)*

[2] *Gherondos Porphyriou Kavsokalyvitou, Vios kai Logoi,* Ed. Sf. Măn. Hrysopighi, Hania, 2003, p. 207. Reproducem fragmentele după traducerea românească: *Ne vorbeşte Părintele Porfirie,* trad. Ierom. Evloghie (Teofan) Munteanu, Ed. Cartea Ortodoxă – Egumenița, Galați, 2003, p. 163. *(n. trad.)*

nezeu: *„Când iubeşti, trăieşti în Omonia şi nu ştii că te afli în Omonia. Nu vezi nici maşinile, nici lumea, nimic. Eşti înlăuntrul tău cu persoana pe care o iubeşti... Gândiţi-vă că persoana pe care o iubiţi este Hristos"*[1]. *„Când intră Hristos în inimă, patimile se mistuie. Nu mai poţi nici să înjuri, nici să urăşti, nici să te răzbuni, nici, nici... Unde să se mai găsească urile, antipatiile, osândirile, egoismele, frământările, întristările? Stăpâneşte Hristos..."*[2] Întreaga viaţă duhovnicească Părintele Porfirie o întemeia pe latura pozitivă, pe dragostea faţă de Hristos, nu o reducea la o formă de trăire negativă. Spunea: *„Nu-i nevoie, deci, să vă îngrijiţi de spini. Nu vă lăsaţi prinşi de urmărirea răului... Nu ajungeţi sfinţi vânând răul, mai bine dispreţuiţi-l, nebăgându-l în seamă"*[3]. *„Toată puterea voastră să se îndrepte către iubirea lui Dumnezeu, către slăvirea Lui, către alipirea de El. Astfel, izbăvirea de rău şi de neputinţe se va face tainic, fără să prindeţi de veste, fără osteneală. Această străduinţă o fac şi eu. Am găsit că este cel mai bun chip de sfinţire, nesângeros. Mai bine, adică, să mă arunc în iubire, să studiez canoanele, troparele, psalmii. Fără să-mi dau seama, studiul şi desfătarea aceasta duc mintea mea către Hristos şi-mi îndulcesc inima. În acelaşi timp, mă rog deschizându-mi mâinile cu ardoare, cu iubire, cu bucurie, iar Domnul mă înalţă către iubirea Lui. Acesta este ţelul nostru: să ajungem acolo. Ce ziceţi, calea aceasta nu este oare nesângeroasă?"*[4]

Vedem în chip limpede că Părintele Porfirie, prin dragostea sa pentru Dumnezeu, şi-a vindecat sufletul, pe care şi l-a îndreptat către El. Astfel, dragostea de Dumnezeu, care transfigurează toate puterile sufleteşti ale omului, ne este arătată drept o cale de tămăduire *„nesângeroasă"*.

Părintele se apropia, totodată, **de oameni,** cu duhul libertăţii, dar şi al dragostei, văzând în fiecare om chipul lui Dumnezeu. Nu acorda atenţie deosebirii de gen, dintre femeie şi bărbat, ci lua aminte la persoană, ca zidire după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Cine Îl iubeşte pe Hristos are o inimă largă, deschisă şi iubeşte tot ceea ce iubeşte Cel iubit, Hristos. Iar această iubire a sa era una lipsită de orice interes, curată. Spunea: *„Îi iubeam pe toţi, mă durea pentru toţi, mă mişcau toate. Aceasta mi-o dăduse dumnezeiescul har. Vedeam asistentele cu ţinuta lor albă, ca nişte îngeri înveşmântaţi în alb, coborând la*

[1] *Ibidem*, p. 209. În trad. rom.: *ibidem*, p. 165.
[2] *Ibidem*, p. 224. În trad. rom.: *ibidem*, p. 169.
[3] *Ibidem*, p. 281. În trad. rom.: *ibidem*, p. 227.
[4] *Ibidem*, pp. 285-286. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 230-231.

biserică, şi lăcrimam când le vedeam. Le iubeam mult pe asistente. Iar când vedeam o soră medicală în uniformă, mă gândeam că este soră a milei, soră a iubirii, care merge să slujească în biserica iubirii lui Dumnezeu, adică în spital, să slujească celor bolnavi, fraţilor. Îngerul, îngerul alb. Câte lucruri trecem cu vederea! Eram mişcat, iarăşi, când vedeam o mamă alăptându-şi pruncul. Când vedeam o femeie însărcinată, lăcrimam. Vedeam învăţătoarele ducând copiii la biserică şi lăcrimam pentru lucrarea iubirii"[1].

Şi atitudinea sa faţă de nudişti vădeşte o sensibilitate şi o căldură sufletească. Spunea: *„Iubirea către Hristos nu are hotare, la fel şi iubirea către aproapele. Să se întindă pretutindeni, până la marginile pământului. Pretutindeni, la toţi oamenii. Eu am vrut să merg să trăiesc împreună cu hipioţii la Matala, bineînţeles fără păcate, ca să le arăt iubirea lui Hristos, cât de mare este şi cum poate să-i preschimbe, să-i transfigureze. Iubirea este deasupra tuturor"*[2].

Cu această delicateţe sufletească, cu această dragoste îi şi spovedea pe oameni. Povestea el însuşi: *„Îl lăsam mai multă vreme pe cel ce se spovedea să spună ce voia el, iar la urmă spuneam şi eu ceva. În timp ce el spunea multe, şi nu numai din cele personale ale lui, eu vedeam ce fel de suflet este acela. Din întreaga lui aşezare îi înţelegeam starea, iar la sfârşit îi spuneam ceva care să-i fie spre folos. Chiar şi cele care nu erau ale sale personale, aveau şi acestea o oarecare legătură cu el, cu sufletul său. Şi toţi mă iubeau, pentru că nu le vorbeam şi îi lăsam să spună slobod tot ce voiau ei. Iar dacă venea cineva care nu avea vreo legătură cu religia sau îmi mărturisea vreo greşeală ceva mai însemnată, nu-i accentuam prea mult acel lucru. Când îl faci pe om să-şi simtă mult greşeala, îi vine o anume împotrivire, ca să n-o poată tăia după aceea. Şi spuneam la sfârşitul spovedaniei ceva legat de greşeala lui cea mare, pe care şi el se silise să o mărturisească. Astfel, nici eu nu mă arătam cu totul nepăsător, dar nici nu o accentuam. Cumpăneam lucrurile. Poate mă arătam câteodată nepăsător"*[3].

Mai mult, vedea în **întreaga zidire** lucrul mâinilor lui Dumnezeu, ca unul ce prin curăţie şi luminarea minţii dobândise darul străvederii; chiar şi în fiarele sălbatice vedea raţiunile făpturilor. Sunt multe cuvinte ale Părintelui Porfirie care vădesc această dragoste a sa pentru toată făptura: privighetoarea de la care a învăţat

[1] *Ibidem,* p. 128. În trad. rom.: *ibidem,* p. 99.
[2] *Ibidem,* p. 387. În trad. rom.: *ibidem,* pp. 312-313.
[3] *Ibidem,* p. 127. În trad. rom.: *ibidem,* p. 98.

isihia și smerenia, copacii pe care îi uda, vulturul pe care a încercat să-l îmblânzească cu rugăciunea etc. Spunea: *„Rugăciune este să te apropii de fiecare făptură a lui Dumnezeu cu iubire și să trăiești împreună cu toate, chiar și cu cele sălbatice, în armonie. Aceasta doresc și mă străduiesc să o pun în faptă"*[1].

Acesta era cugetul de căpetenie al Părintelui, pe care îl aflăm în multe dintre cuvintele sale: *„Ca să devină cineva creștin, trebuie să aibă suflet poetic. Trebuie să fie poet. Hristos nu voiește lângă El suflete «grosolane». Creștinul, chiar și numai când iubește, este poet, petrece în poezie"*[2]. În continuare spune: *„Să vă folosiți de clipele frumoase. Clipele frumoase apleacă sufletul spre rugăciune, îl fac subțire, nobil, poetic. Treziți-vă dimineața, să vedeți răsăritul soarelui îmbrăcat în porfiră. Atunci când v-a însuflețit vreun peisaj frumos, o bisericuță, ceva frumos, să nu rămâneți la acestea, mergeți mai departe, la doxologia pentru toate cele frumoase, pentru a-L trăi pe singurul Frumos. Toate sunt sfinte – și marea, și îmbăierea, și mâncarea. Să vă bucurați de toate. Toate ne îmbogățesc, toate ne călăuzesc spre Hristos"*[3].

Natura este o Evanghelie tainică pentru cel ce poartă înlăuntrul său Harul Dumnezeiesc: *„Să trăiți în mijlocul naturii, al tuturor. Natura este taina Evangheliei. Însă când nu are cineva har lăuntric, nu-l folosește natura. Natura ne trezește, dar nu ne poate duce în Rai"*[4]. Cu câtă afecțiune vorbește despre cântul privighetorii: *„A, ce să vă spun! Am trăit asta când m-a cercetat harul dumnezeiesc în Sfântul Munte. Mi-aduc aminte de privighetoarea triluind printre copaci, cu aripile date pe spate ca să aibă putere. Măi, măi! Să fi avut un păhăruț cu apă, să-i fi dat să mai bea, să-și ostoiască setea... De ce să triluiască așa privighetoarea, de ce? Însă și ea își simte trilul, se bucură de el, de aceea triluiește"*[5]!

Sunt minunate sfaturile pe care le dă cu privire la **lupta duhovnicească** pe care o duc creștinii. Omul trebuie să lupte *„lin, simplu, fără siluire"*[6], să nu se preocupe atât de mult de diavoli și de patimi, ci de iubirea lui Hristos[7], să dobândească o lucrare duhovnicească

[1] *Ibidem*, p. 455. În trad. rom.: *ibidem*, p. 362.
[2] *Ibidem*, p. 451. În trad. rom.: *ibidem*, p. 359.
[3] *Ibidem*, p. 452. În trad. rom.: *ibidem*, p. 360.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 453. În trad. rom.: *ibidem*, p. 361. *(n. trad.)*
[6] *Ibidem*, p. 282. În trad. rom.: *ibidem*, p. 200. *(n. trad.)*
[7] *Ibidem*, p. 303. În trad. rom.: *ibidem*, p. 227. *(n. trad.)*

„în adâncul sufletului", care *„să fie tainică, să nu fie simțită nu doar de ceilalți, dar nici de voi înșivă"*[1].

Acorda o mare importanță **libertății omului**, în lipsa căreia se ivesc nenumărate probleme. Spunea: *„Tot ceea ce faci din corvoadă îți vatămă sufletul. Am spus asta de multe ori. Am văzut și monahi, și oameni de toate vârstele părăsind desăvârșit Biserica și pe Dumnezeu, nerăbdând strânsoarea lăuntrică sau pe cea a altor persoane. Din pricina acestei strânsori, nu numai că se împotrivește Bisericii, ci nici nu o mai vrea. Nu îl mai înrâurește spre bine. Nu rodește. O face silit, firește, pentru că a spus-o Bătrânul, a spus-o duhovnicul. Și zice: «Acum trebuie să merg, de pildă, la pavecerniță». Da, toate se fac, dar când se fac doar fiindcă așa cere tipicul, atunci vatămă, nu folosesc"*[2].

Chiar și rugăciunea omul trebuie să o săvârșească liber, intrând în legătură cu Dumnezeu: *„Să nu-L constrângem cu rugăciunile noastre pe Dumnezeu. Să nu cerem de la Dumnezeu să ne scape de ceva, de boală sau altele, sau să ne rezolve problemele noastre, ci să cerem de la El putere și întărire, ca să le răbdăm pe toate. Precum El bate cu noblețe la ușa sufletului nostru, tot astfel și noi să cerem cu noblețe ceea ce dorim, și dacă Domnul nu ne răspunde, să contenim a mai cere"*[3].

Rugăciunea trebuie săvârșită cu delicatețe: *„Lucru de preț este să spui rugăciunea cu delicatețea sufletului, cu iubire, cu dor fierbinte, și atunci nu ți se va părea istovitoare; tot așa precum atunci când spui «mama mea ... tatăl meu», simți deplină odihnă"*[4].

Părintele cunoștea preabine faptul că **religia** îl poate vătăma pe om când acesta nu o înțelege așa cum ar trebui. Spunea: *„Religia noastră este iubire, este dragoste, este înflăcărare, este nebunie, este dorire arzătoare a celor dumnezeiești. Toate acestea sunt înlăuntrul nostru. Dobândirea lor este o sete a sufletului nostru. Pentru mulți însă, religia este o luptă, un chin și o frământare. De aceea, ei îi socotesc pe mulți dintre cei «credincioși» nenorociți, căci văd în ce hal se află. Și de fapt așa și este. Pentru că, dacă cineva nu înțelege adâncimea religiei și nu o trăiește, religia sfârșește prin a deveni boală, și încă una înfricoșătoare"*[5].

[1] *Ibidem*, p. 287. În trad. rom.: *ibidem*, p. 231. *(n. trad.)*
[2] *Ibidem*, pp. 338-339. În trad. rom.: *ibidem*, p. 275. *(n. trad.)*
[3] *Ibidem*, p. 246. În trad. rom.: *ibidem*, p. 197.
[4] *Ibidem*, p. 252. În trad. rom.: *ibidem*, p. 202.
[5] *Ibidem*, p. 200. În trad. rom.: *ibidem*, p. 160.

În general, Părintele Porfirie, care aflase prin lucrarea Harului lui Dumnezeu tămăduirea, vădea o inimă deosebit de simțitoare chiar şi în cele mai grele condiții de viață și în cele mai împovărătoare stări ale trupului muritor şi plin de patimi, ce îi sunt date omului să le poarte, ca unul ce s-a înveșmântat în hainele de piele ale stricăciunii și ale pierzării.

Vorbește de multe ori despre **marea însemnătate a suferinței**, care este o putere a sufletului sădită de Dumnezeu, despre iubire, bucurie și rugăciune. Puterea aceasta diavolul o îndreaptă spre deznădejde și astfel îi pricinuieşte omului nemăsurate chinuri. Părintele Porfirie ne învaţă că suferința trebuie preschimbată în iubire, spre lucrarea binelui. Sunt minunate cuvintele sale cu privire la tămăduirea depresiei prin interesul pentru natură, plante, flori, pentru muzică, toate acestea acționând ca un medicament, însă mai cu seamă prin întoarcerea la iubirea lui Hristos[1].

Acorda atenție, totodată, și **păcatului**, care este o boală a sufletului şi care îl încurcă pe om: *„Păcatul îl face pe om foarte încurcat sufletește. Rătăcirea nu se risipește prin nimic. Numai prin lumina lui Hristos vine izbăvirea"*[2].

Părintele Porfirie nu a fost un om rupt de lume. A trăit în mijlocul ei, s-a aflat într-o strânsă legătură cu oamenii. A fost **încercat de multe boli**, care cu vremea i-au pricinuit și moartea. Dar nici în boală iubirea de Hristos nu l-a părăsit. Spunea: *„Când am fost grav bolnav și era să plec spre ceruri, nu voiam să mă gândesc la păcatele mele. Voiam să mă gândesc la iubirea Domnului meu, a Hristosului meu, și la viața veșnică. Nu voiam să am frică. Voiam să merg la Domnul şi să mă gândesc la bunătatea Lui, la iubirea Lui. Iar acum, când se apropie sfârșitul vieții mele, nu am frământări, nici chinuri, dar mă gândesc că, atunci când mă voi înfățișa la A Doua Venire și Domnul îmi va spune: «Prietene, cum ai intrat aici, neavând haină de nuntă?», îmi voi pleca îndată capul și voi zice: «Ce vrei Tu, Doamne, ce voiește iubirea Ta; sunt vrednic de iad. Și în iad dacă mă așezi, mi-ajunge să fiu împreună cu Tine. Eu una vreau, una îmi doresc, una cer: să fiu împreună cu Tine, unde și cum voiești Tu»"*[3].

Aflăm în această carte un minunat cuvânt despre bolile pe care le-a purtat, dar și despre dragostea pe care o simțea față de Dum-

---

[1] *Ibidem*, pp. 365-368. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 296-298.
[2] *Ibidem.*, p. 202. În trad. rom.: *ibidem*, p. 162.
[3] *Ibidem*, p. 211. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 166-167.

nezeu: *„Mulțumesc lui Dumnezeu că mi-a dat multe boli. De multe ori Îi spun: «Hristoase al meu, iubirea Ta nu are hotar!» E o minune cum de mai trăiesc. Printre alte boli ale mele, am și cancer la hipofiză. S-a făcut acolo o tumoare care crește și apasă pe nervul optic. De-asta nu mai văd acum. Mă doare înfricoșător. Mă rog însă, ridicând Crucea lui Hristos cu răbdare. Vedeți inima mea cum este? S-a mărit, nu mai este cum era. Este tot din pricina cancerului de la cap. Și cu cât merg, o să se înrăutățească. Se va mai mări, o să-mi fie greu să vorbesc. Mă doare mult, sufăr, dar este foarte frumoasă boala mea. O simt ca iubire a lui Hristos. Mă străpung la inimă și mulțumesc lui Dumnezeu. Este pentru păcatele mele. Sunt păcătos și Dumnezeu Se străduiește să mă curățească"*[1].

Încheind cele spuse mai sus despre Părintele Porfirie, despre acest om care a aflat tămăduirea, aş vrea să notez și un cuvânt al Bătrânului, chintesența multor altor învățături ale sale, ce arată cum trebuie să fie şi să se miște creștinul, cum este omul tămăduit de Harul lui Dumnezeu:

„Sufletul creştinului trebuie să fie delicat, sensibil, să zboare, să tot zboare, să trăiască printre visări. Să zboare în nemărginire, în stele, în măreţiile lui Dumnezeu, în tăcere.

Cel ce voieşte să devină creştin, trebuie mai întâi să devină poet. Asta e! Trebuie să te doară. Să iubeşti şi să te doară. Să te doară pentru cel pe care îl iubeşti. Iubirea se osteneşte pentru cel iubit. Aleargă toată noaptea, priveghează, îşi însângerează picioarele ca să-l întâlnească pe cel iubit. Se jertfeşte, nu ia nimic în seamă, nici ameninţări, nici greutăţi, din pricina iubirii. Iubirea pentru Hristos este alt lucru, nemărginit mai înalt"[2].

Părintele Porfirie este rod ales al Tradiției isihaste, un om care a aflat tămăduirea străbătând calea de vindecare a Bisericii Ortodoxe – înfățișată în partea de început a acestui capitol – și care a trăi mai apoi în mijlocul lumii cu pace și cu dragoste.

[1] *Ibidem*, pp. 463-464. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 367-368.
[2] *Ibidem*, pp. 227-228. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 181-182.

5. Raporturile teologiei ortodoxe cu psihologia existenţialistă a lui Frankl, neurologia şi psihiatria contemporană

Viziunea Bisericii noastre nu este una aflată la antipodul științei contemporane a psihoterapiei, nu este cu totul străină de aceasta.

Potrivit studiilor cunoscute, în creştinismul apusean Tradiţia niptică a Bisericii s-a pierdut, în locul ei făcându-și apariția alte chipuri de viaţă creştină. În sânul papismului s-a instăpânit, pe linia scolasticismului, exarcebarea raţiunii, văzută ca temei al viețuirii creștine, dar și al vieții în genere, iar spațiul protestant a rămas tributar moralismului, care se dovedește neputincios a cerceta universul lăuntric al omului. Din acest motiv, omul apusean, strâmtorat de chingile nemiloase ale scolasticismului și puritanismului, a ajuns să descopere un alt mod de a-şi rezolva feluritele probleme, recurgând la psihologie, psihanaliză și psihoterapie. Prin urmare, această descoperire a omului apusean este, în realitate, rodul căutărilor sale pentru a afla teologia niptică pe care Biserica noastră o deține. Ceea ce Biserica îi poate oferi omului este comoara sa cea mai de preţ, Tradiţia niptico-isihastă.

Printre metodele descoperite în Apus în vederea vindecării problemelor sufletești ale omului se numără și așa-numita psihoterapie existenţialistă, pe care Frankl[1] a numit-o *logoterapie*[2] şi care urmărește aflarea sensului vieții omului.

---

[1] V. Mitrop. Hierotheos Vlachos, *Psihologia existenţialistă şi psihoterapia ortodoxă*, trad. Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2007. Studiul prezintă repere lămuritoare cu privire la personalitatea lui Victor Frankl și logoterapia pe care acesta a practicat-o: *„Creatorul şi exponentul logoterapiei este Victor Frankl (...), care nu este un savant teoretic, ce și-a elaborat părerile despre logoterapie în interiorul biroului, ci a avut rarul și tragicul privilegiu de a dezvolta și aplica punctele centrale ale teoriei sale în lagărul de concentrare de la Auschwitz și de la Dachau, unde a fost deţinut trei ani întregi"*, pp. 14-15. *(n. trad.)*

[2] Mitropolitul Ierótheos subliniază faptul că termenul *logoterapie*, ales de Frankl ulterior celui de *analiză existenţială*, presupune un fundament conceptual mai adânc, la măsura filosofiei antice grecești, iar nu o simplă *„terapie a dislexiei"*. Studiul acoperă punctual câmpul noțional al grecescului *λόγος (lógos)* în filosofia antică, dincolo de înțelesul generic de *„cuvânt articulat", „logică": „spiritul suprem care conduce universul și determină relaţiile existenţelor"*, respectiv *„energia care există în om și care-i dă posibilitatea de a cugeta și de a cuvânta" (Heraclit), „ideea cea mai de seamă care constituie sufletul universal" (Platon), „suprema minte divină" (Aristotel), „principiul dumnezeiesc suprem, care dirijează toate și conduce universul" (Democrit)*, pentru a trasa apoi specificul acestuia în limbajul psihologiei existenţialiste a lui Frankl: *„Victor Frankl a lămurit că termenul «logos» provine din limba greacă și înseamnă «sens» sau «scop», de aceea și logoterapia «dă importanţă sensului existenței umane precum și căutării de către om a unui astfel de sens. (...) Logoterapia este o psihoterapie orientată către sens și restabilirea bolnavului în conformitate cu sensul", op. cit.*, pp. 17-18. *(n. trad.)*

În scrierile sale, Frankl surprinde faptul că logoterapia reprezintă căutarea și aflarea rațiunii-sensului vieții, arată deosebirea dintre logoterapie și psihanaliză și vorbește despre cele trei condiții ce stau la baza acesteia, *„voia liberă, dorința de sens* și *sensul vieții"*, despre triada de natură tragică *„suferință, moarte* și *vinovăție"*, despre nevrozele noogene și psihogene[1], despre fenomenul intenției paradoxale[2] sau despre întâlnirea cu logoterapeutul etc. Toate acestea au o importanță deosebită, deoarece se apropie mult de lucrarea terapeutică a Bisericii noastre. Spunem aceasta ținând cont, desigur, de particularitățile fiecăreia dintre cele două.

Trebuie să spunem, de asemenea, că astăzi, în America zilelor noastre, s-a ajuns la înțelegerea faptului că toate aceste probleme care îl chinuie pe om au un caracter complex, așa încât este trebuință de o împreună-lucrare din partea științelor. Cunoașterea mijlocită de religie trebuie asumată și de știință, de vreme ce toate problemele omului sunt strâns legate de gene și de mediul înconjurător, precum și de idealurile pe care acesta și le-a trasat în viață.

Cu scurt timp în urmă am citit în periodicul *Neurology*, publicația oficială a Societății Americane de Neurologie (*American Society of Neurology*), un articol cu titlul *Neurologia și psihiatria – sfârșitul marii despărțiri*, ce poartă semnătura a trei savanți americani, Price, Adams și Coyle.

Unul dintre punctele interesante pe care aceștia le abordează este acela că, deși nu cu mult timp în urmă între specialiștii celor două domenii, psihiatria și neurologia, domneau părerile împărțite și lipsa oricărei colaborări – chiar și în sânul Universității Harvard – *„și numai simplul fapt de a-i face pe neurologii și pe psihiatrii vremii să stea la aceeași masă, fără ajutorul poliției, era o mare reușită"*[3], astăzi se observă nevoia unei colaborări, de vreme ce în zilele noastre *„temeiurile diferențelor dintre neurologie și psihiatrie încep treptat să se șteargă. Un alt motiv ce sprijină unirea dintre neurologie și psihiatrie este recunoașterea faptului că*

[1] Autorul pune această distincție a nevrozelor noogene și psihogene în legătură cu distincția patristică dintre mintea-*nous* și rațiune. Frankl deosebește *mintea-spirit (duh)* de *suflet*, care *„are un înțeles psihologic"*. Prin urmare, nevroze noogene sunt cele *„care-și au proveniența în «dimensiunea noologică a existenței umane, iar nu în cea psihologică»"*, *op. cit.*, p. 49. *(n. trad.)*

[2] *Intenția paradoxală* este o tehnică prin care se urmărește vindecarea ideilor fixe, a angoaselor și a stărilor obsesionale, ce constă într-o *„inversare a stării bolnavului față de simptomele lui și îl face capabil să se desprindă de nevroza lui"*, *op. cit.*, p. 51. *(n. trad.)*

[3] Bruce H. Price, Raymond D. Adams și Joseph T. Coyle, în periodicul *Neurology*, publicația oficială a *American Society of Neurology*.

simptomele psihiatrice apar adeseori și au o contribuție însemnată în etiologia bolilor neurologice, precum și că multe dintre caracteristicile afecțiunilor psihiatrice se pot datora în realitate unor cauze de natură neurologică".

Totodată, potrivit aceluiași articol, pe zi ce trece, în urma cercetărilor și a experimentelor întreprinse, se face vădit faptul că *„savanții moderni au ajuns să vadă organismele drept rezultatul întrepătrunderii dintre gene și mediul înconjurător"*, că *„supraviețuirea și înmulțirea noilor neuroni pot fi influențate de experiență"*, că *„între creier și mediul înconjurător există o relație de comunicare activă, temeinică, în virtutea unei influențe reciproce"*, că *„schizofrenia, tulburările de dispoziție, afecțiunile maniaco-depresive, atacurile de panică, adicția și autismul sunt recunoscute acum drept afecțiuni de ordin psihiatric, însoțite de transformări biologice ce diferă de la un subiect la altul"*, că *„expresia unei gene este strâns legată de factorii de mediu și se poate schimba sub influența acestora"* etc. Desigur, specialiștii care semnează aceste articole fac referire la date ale cercetărilor, potrivit cărora creierul celor ce au învățat să scrie și să citească reacționează mai bine în diverse împrejurări. Din cele scrise reiese faptul că *„învățarea scrisului și a cititului la vârsta copilăriei schimbă neuranatomia funcțională a creierului; de asemenea, și dobândirea altor abilități modifică modul de funcționare al creierului pentru activități similare"*. Autorii amintesc de viziunea lui Freud, potrivit căruia fiziologia și chimia viitorului vor putea oferi răspunsuri la întrebările de acum, afirmând, totodată: *„Aceste răspunsuri s-ar putea să fie de o așa natură, încât să zădărnicească cu totul problemele pe care ni le-am creat în chip artificial"*. Tocmai din acest motiv specialiștii în cauză susțin că este nevoie de o strânsă colaborare între psihiatrie și neurologie, precum și *„de integrarea în câmpul de lucru a viziunii cercetătorilor din alte domenii, precum sociologi, filosofi, specialiști în teme de deontologie și etică, reprezentanți ai religiilor, grupuri de consiliere a bolnavilor, inclusiv juriști"*.

Se observă, totodată, faptul că *„o colaborare mai largă între neurologie, psihiatrie, neurochirurgie, neurofiziologie și alte științe s-ar putea concentra asupra: 1) modului în care funcții biologice ale creierului dau naștere unor comportamente de natură psihică (engl. «mental»), 2) a modului în care factorii de mediu modifică structura biologică a creierului, 3) a modului în care aceste cunoștințe vor contribui la îmbunătățirea sănătății psihice (mintale) a omului și la reabilitarea sa în urma afecțiunilor suferite*

la nivelul creierului. Astfel, «psihiatria va continua să joace acest rol clinic singular pe care îl deține, ce presupune diagnosticarea și clasificarea bolilor psihice (mintale), studiul importantelor legături dintre creierul uman și cazurile înregistrate în sfera psihopatologiei, respectiv aprecierile privind intervențiile de natură farmacologică și psihologică cerute de acestea. Ea va rămâne reprezentantul medicinei în societate. (...) Neurologia se va angaja mai mult în cercetarea clinică generală a tulburărilor de comportament diagnosticate în cadrul afecțiunilor neuropsihiatrice...»".

Este vădită, așadar, necesitatea unei colaborări între neurologie și psihiatrie, urmând ca cea dintâi să studieze influența mediului înconjurător și a psihismului asupra universului biologic al omului, iar psihiatria să supună cercetării înrâurirea neurobiologiei asupra comportamentului psihologic și social al acestuia. Însă cele două științe trebuie să arate deopotrivă deschidere față de datele puse la dispoziție de alte științe, chiar de religie, în măsura în care se afirmă faptul că idealurile omului, relația lui cu Dumnezeu și înrâurirea pe care, după caz, puterea demonică sau energia dumnezeiască o exercită asupra sa dau naștere unor efecte pozitive sau negative resimțite atât la nivelul stării psihologice, cât și biologice. Potrivit diferitelor studii și cercetări, este cunoscut faptul că însăși credința omului în Dumnezeu are o înrâurire asupra organismului, după cum, deopotrivă, s-a constatat că diavolul lucrează prin creierul bolnav, când intră în joc, desigur, și alți factori duhovnicești.

Această colaborare trebuie să angajeze Biserica Ortodoxă, care nu este o religie menită a-i asigura omului împliniri sentimentale, nici vreo „mângâiere" existențială metafizică, asemenea unui „narcotic", ci cea care îl conduce la întâlnirea „față către Față" cu adevăratul Dumnezeu, fapt ce are importante urmări pe plan antropologic și social. Ridicarea mai presus de moarte, vădită în viața sfinților și de care dau mărturie înseși moaștele lor nestricate, adeverește caracterul real al tămăduirii și însemnata contribuție a teologiei ortodoxe în vederea dobândirii ei.

Nu negăm, desigur, aportul științei în genere și mai cu seamă al neurologiei și psihiatriei în privința sănătății psihologice și somatice a omului. Aflat în această stare a căderii, omul își poate „procura" în multe chipuri mângâierea, așa cum cel întemnițat poate trece peste suferința închisorii, folosind metode pe care le împrumu-

tă din viața de zi cu zi. Un Părinte spunea că ateii și cei ce trăiesc în afara Bisericii se pot sluji de anumite mijloace omenești ale vieții cotidiene pentru a se slobozi de durerea pe care o simt. Și aici vin în ajutor psihiatria, psihanaliza, psihologia. Însă problema omului nu este aceea de a dobândi o destindere psihologică și o mângâiere omenească, ci însăși biruirea morții, ridicarea mai presus de moarte, unirea cu Dumnezeu. Aceasta se poate înfăptui numai pe calea teologiei ortodoxe și a Tradiției niptice a Bisericii Ortodoxe. Toate mijloacele omenești și metodele psihologice de vindecare, deși îi pot aduce omului o ușurare, se mișcă, totuși, în spațiul strâmt al celor zidite, al stricăciunii și al morții, adică în cele proprii stării căzute și nu îl pot scoate din cercul morții. Numai împărtășirea de Harul nezidit îi poate da un alt sens și un alt orizont omului, ca făptură zidită, supusă morții, bine știind că numai ceea ce este nezidit îl poate ajuta pe om să iasă din hotarele naturii sale zidite.

Concluzia pe care o putem trage este că noi, ortodocșii, avem o neprețuită comoară, o bogăție negrăită, pe care, din păcate, în cea mai mare parte nu o cunoaștem. Astăzi, prin intermediul feluritelor studii și cercetări, această bogăție începe să iasă la iveală. Mai demult însă, membrii multor cercuri religioase din Grecia, neavând știință de această cale isihasto-niptică a Bisericii, au fost cuprinși de entuziasm în fața descoperirilor apusene, care, așa cum am văzut, sunt rodul necunoașterii mijloacelor ortodoxe de vindecare.

A sosit, așadar, vremea să nu ne mai socotim rude sărace ale apusenilor, ci să pătrundem în adâncimile Tradiției noastre și să-i cunoaștem bogăția. De altfel, procedăm în acest fel și în acord cu rigorile științifice, de vreme ce demersul nostru corespunde metodei urmate de așa-numita terapie interculturală. De referință pentru noi nu este modelul anglo-saxon, ci un altul, rodul întregii noastre Tradiții. Putem prelua unele elemente ale tradiției apusene, însă ele trebuie asimilate în propriul organism.

În general, trebuie să acordăm o mai mare atenție teologiei Sfinților Grigorie de Nyssa, Grigorie Palama, Maxim Mărturisitorul, Părintelui Porfirie și a multor altora, ca una ce prezintă rezultate terapeutice probate în chip lămurit.

septembrie 2013

V

TAINA POCĂINȚEI – LUCRARE TERAPEUTICĂ A BISERICII

Propovăduirea pocăinței reprezintă temelia învățăturii Prorocilor, precum și a Însuși Mântuitorului Hristos. Încă de la începutul ieșirii Sale la propovăduire, Hristos a spus: *„Pocăiți-vă, căci s-a apropiat împărăția cerurilor"* (Matei 4:17). Prin pocăință, omul are la îndemână toate cele trebuincioase pentru a se face părtaş Împărăției lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, vederii Luminii nezidite.

Sfântul Grigorie Palama arată că pocăința este începutul, mijlocul și sfârșitul petrecerii celei întru Hristos, care înseamnă părtășia omului cu Dumnezeu și îndumnezeirea sa, la măsuri diferite. Omul pune început acestei viețuiri prin pocăință, însă, ca stare duhovnicească, lucrarea pocăinței nu va înceta, desigur, niciodată, deoarece omul, spre deosebire de Dumnezeu Cel desăvârșit, este nedesăvârșit. Cum poate omul nedesăvârșit să-L cuprindă în lăuntrul său pe Dumnezeul Cel desăvârșit și să se unească în chip deplin și desăvârșit cu El?

Sfântul Ioan Damaschin învață că pocăința reprezintă întoarcerea omului de la cele împotriva firii și îndreptarea către cele mai presus de fire. Vedem, așadar, în chip limpede că pocăința este un neîncetat urcuș al omului către desăvârșire, calea pe care acesta o străbate pentru a ajunge de la chip la asemănare sau, după cum spune Sfântul Diadoh al Foticeii, pentru a întipări deasupra chipului asemănarea și a trăi necontenit în părtășie cu Dumnezeu Cel în Treime *„în Persoana lui Iisus Hristos"*.

Vom puncta în continuare câteva aspecte legate de taina pocăinței, care este cu deosebire un mijloc de tămăduire, o lucrare terapeutică a Bisericii.

1. Omul înaintea căderii în păcat

De vreme ce teologia este glasul Bisericii, nu putem vorbi despre tema ce ne stă înainte fără a o așeza pe un fundament teologic corect. Deși aceste adevăruri vă sunt cunoscute tuturor, îngăduiți-mi să fac, totuși, o scurtă trecere în revistă a lor, pentru a putea ajunge mai ușor la tema de care urmează să ne ocupăm. Trebuie să cercetăm care a fost petrecerea omului înaintea căderii în păcat, altminteri teologia noastră, dacă nu pornește din acest punct, pentru a trece mai apoi la evenimentele survenite după cădere și la înălțarea din nou a omului, nu este una adevărată.

Omul a fost zidit de Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa. Chipul este un dat, în vreme ce asemănarea reprezintă starea la care omul ar fi ajuns prin libera sa strădanie, însă, desigur, cu ajutorul și cu lucrarea Harului lui Dumnezeu. Potrivit învățăturii Sfinților Părinți, chipul este un dar neschimbat, definit ca partea noetică-înțelegătoare (*noeró*) a omului și liberul său arbitru (*autexoúsio*), în vreme ce asemănarea privește devenirea, desăvârșirea și îndumnezeirea sa.

La zidirea lui, omul a fost înzestrat cu putere înțelegătoare (*noeró*) și cu liber arbitru (*autexoúsio*); trebuia să dobândească însă și îndumnezeirea. Potrivit învățăturii multora dintre Sfinții Părinți, mai cu seamă celei a Sfântului Ioan Damaschin, după zidire, Adam avea mintea curată, comunica prin ea cu Dumnezeu, vorbea cu El, altfel spus, petrecea în stadiul luminării minții. Primind însă momeala diavolului, pe de o parte a pierdut putința de a înainta spre îndumnezeire, iar, pe de alta, și-a agonisit întunecarea minții. Sfântul Apostol Pavel arată aceasta în chip lămurit: *„Fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu"* (Romani 3:23). Lipsirea de slava lui Dumnezeu înseamnă că mintea omului a pierdut lumina, legătura cu Dumnezeu; slava Sa, adică Harul Său nezidit, nu o mai luminează, și, astfel, rămâne în întuneric.

Sfântul Ioan Damaschin arată în mod limpede că păcatul reprezintă mișcarea energiilor sufletului împotriva firii, iar nu simpla pierdere a legăturii omului cu Dumnezeu; este vorba despre faptul că energia lui Dumnezeu nu mai lucrează spre curățire, luminare și îndumnezeire. Spunem aceasta de vreme ce, după cuvântul Mântuitorului Hristos din pilda despre cea de A Doua Sa Venire, și cei păcătoși vor avea o legătură și un dialog cu Dumnezeu, însă nu se vor împărtăși de Harul Lui. Una este a te afla într-o relație cu Dumnezeu și altceva a te împărtăși de energiile Sale nezidite. Iadul, de altfel, nu reprezintă absența lui Dumnezeu, așa cum învață tradiția franco-latină a catolicilor, ci trăirea energiei Lui drept chinuitoare, iar nu curățitoare, luminătoare și îndumnezeitoare.

Așadar, în urma păcatului săvârșit de Adam și Eva, care a dus la lipsirea sa de slava lui Dumnezeu, omul trebuie să se întoarcă la starea dinaintea acestei căderi. Dacă prin păcat înțelegem căderea omului de la starea cea după fire la cea împotriva firii, atunci pocăința este tocmai întoarcerea sa de la cele împotriva firii la cele după fire. Cu alte cuvinte, dacă omul, de la petrecerea întru luminarea minții de care se bucura înainte, a căzut în întunecare, trebuie ca acum, prin curățire, să ajungă iarăși de la întuneric la luminarea minții, adică la starea cea după fire.

Acest lucru se petrecea într-o oarecare măsură și în Vechiul Testament, fapt pentru care multe dintre cărțile acestuia îi pomenesc pe Drepții și Prorocii care se aflau pe treapta luminării și aveau rugăciunea minții, deosebirea fiind că înlăuntrul lor stăpâneau stricăciunea și moartea, pe care înainte de cădere Adam nu le cunoscuse. Prin urmare, această moarte era un izvor nesecat de ispitire spre pierderea luminării minții și trebuia găsit un mijloc prin care, pe de o parte, luminarea să devină una statornică, iar, pe de alta, moartea, care este pricina întregii anomalii din viața omului, să poată fi biruită. În felul acesta, omul ar fi putut ajunge și la starea cea mai presus de fire, care este îndumnezeirea, scopul ultim al zidirii sale.

Acest scop s-a împlinit prin Întruparea lui Hristos, Care a luat asupra Sa, de bunăvoie, de la Duhul Sfânt și din Născătoarea de Dumnezeu și Pururea Fecioara Maria, firea omenească cea stricăcioasă și pieritoare. Astfel, prin Întruparea Sa, Hristos a îndumnezeit firea omului, iar prin Cruce și Înviere a biruit moartea. Prin

Tainele Bisericii, mai cu seamă cea a Dumnezeieştii Euharistii, noi, cei muritori, ne împărtăşim cu Trupul şi Sângele lui Hristos, primim leacul nemuririi şi ne statornicim în starea cea după fire, pentru a ajunge apoi la cea mai presus de fire, care este îndumnezeirea, scopul cel dintru început al zidirii noastre. Primind Taina Dumnezeieştii Împărtăşanii, nu ne vom împotmoli pe calea îndumnezeirii, aşa cum s-a întâmplat cu Adam şi Eva în Rai. Aceştia petreceau întru luminare şi părtăşie cu Dumnezeu, însă nu dobândiseră îndumnezeirea şi statornicia, fapt pentru care diavolul i-a şi putut birui. În Biserică, omul se îmbracă în Hristos şi prin El ajunge la statornicirea în starea luminării, fiind condus, totodată, spre îndumnezeire. Prin Dumnezeiasca Împărtăşanie primeşte leacul nemuririi.

2. Scopul şi lucrarea pocăinţei

Din cele discutate mai sus putem vedea în ce constă lucrarea pocăinţei. Aceasta nu se mărgineşte la o realitate psihologică, juridică sau moralistă, ci presupune o înţelegere şi o viziune teologice. Pocăinţa înseamnă calea străbătută de om pentru a ajunge de la chip la asemănare, de la starea împotriva firii la cea după şi mai presus de fire, de la chipul întunecat la luminarea minţii, trecând prin curăţirea inimii, iar de aici la desăvârşirea-îndumnezeirea cea fără de sfârşit, de vreme ce desăvârşirea nu cunoaşte hotar. Tocmai din acest motiv Sfinţii Părinţi ai Bisericii vorbesc atât de des despre curăţire, luminare şi îndumnezeire. Această înţelegere asupra vieţii creştine nu constituie vreo născocire a teologilor contemporani, ci însuşi fundamentul teologiei ortodoxe. Teologia şi eclesiologia, rupte de această viziune, sfârşesc într-o teologie fără vlagă, secularizată, am putea spune. Unii vorbesc despre secularismul din sânul Bisericii, făcând aprecieri întemeiate pe felurite analize şi interpretări. Secularismul reprezintă însă tocmai pierderea căii, a metodei prin care omul poate afla – prin curăţire, luminare şi îndumnezeire, prin împărtăşirea de Tainele Bisericii, care îl arată mădular al Trupului lui Hristos şi îi statornicesc urcuşul – împlinirea scopului zidirii sale.

Prin urmare, în faţa tuturor acestor sisteme anglo-saxone de psihoterapie care în ultima vreme ajung şi la noi, expresii ale unor

antropologii și soteriologii diferite de cele ale Tradiției noastre, atragem atenția asupra lucrării psihoterapeutice a Bisericii noastre, lucrare ce înglobează curățirea, luminarea și îndumnezeirea omului. Aceasta este calea cercată a Bisericii, pe care au străbătu-o mulțime de creștini ce s-au învrednicit de dobândirea sfințeniei și de împlinirea scopului la care lui Adam nu i-a fost cu putință să ajungă.

Toate sfintele canoane ale Bisericii fac referire la faptul că păcatul este o boală duhovnicească, ce vădește neputința împărtășirii omului de energia curățitoare, luminătoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu și a primirii, în virtutea anumitor temeiuri, a Preacinstitelor Taine.

Aş vrea să atrag atenția asupra a două canoane ale Sinodului Ecumenic V-VI Trulan, ce vădesc lucrarea terapeutică a sfintelor canoane ale Bisericii.

Canonul al doilea arată că trebuie să primim și să recunoaștem autoritatea canoanelor Sfinților Apostoli, ale Sinoadelor Ecumenice și Locale, precum și pe cele ale Sfinților Părinți ai Bisericii. Este de mare însemnătate începutul acestui canon: *„Acestui sfânt sinod i s-a mai părut şi aceea că este un lucru foarte bun şi de mare însemnătate ca şi de acum înainte să rămână tari (sigure) şi statornice, spre tămăduirea sufletelor şi vindecarea suferințelor, cele optzeci și cinci de canoane care au fost primite și întărite de către sfinții și fericiții părinți cei mai înainte de noi, și care au fost încă și predanisite nouă cu (sub) numele sfinților și slăviților apostoli"*[1].

Sfintele canoane trebuie folosite ca leacuri pentru tămăduire, iar nu ca legi spre administrarea unor pedepse.

La fel de important este și ultimul canon (102) al Sinodului V-VI Trulan, ce reia toate canoanele dinaintea sa. Părinții adunați la acest Sinod Ecumenic, după ce au rânduit canoane pentru anumite păcate, au atras la urmă atenția asupra faptului că epitimiile statornicite au un caracter terapeutic. În canonul de față se precizează în

[1] Rallis-Potlis: *Syntagma theion kai ieron Kanonon*, Tipogr. Gh. Hartofylakos, Athena, 1852, ediția în fotocopie K.M. Grigoris, 1966, vol. 2, p. 308. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Arhid. prof. dr. I.N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, p. 109. V. și *Pidalionul – Cârma Bisericii Ortodoxe*, ediție diortosită după originalul tipărit la Mănăstirea Neamț, 1844, p. 188: *„Au socotit însă sfântul sinod acesta și aceasta, preabine și prea cu sârguință, ca și de acum înainte să rămâie adevărate, și întărite spre vindecarea sufletelor și tămăduirea patimilor, canoanele cele de sfinții și fericiții părinți cei mai-nainte de noi primite și întărite, dar încă și predanisite nouă în numele sfinților și slăviților apostoli 85 la număr". (n. trad.)*

chip limpede că păcatul este boală (*„Căci nu este simplă boala păcatului", „vătămarea [rana] sufletului")*[1]; epitimiile sunt leacuri de tămăduire (*„vătămarea sufletului se opreşte din pricina folosirii doctoriilor puse asupra ei")*[2]; episcopul, care a primit de la Dumnezeu puterea de a lega şi a dezlega păcatele, este doctorul sufletesc care trebuie să stăpânească *„ştiinţă doctoricească (medicală) în privinţa sufletului"*[3], iar ca doctor, să cerceteze *„felul (calitatea) păcatului şi aplicarea spre întoarcere a celui ce a păcătuit"*[4], astfel încât *„să aducă bolii vindecarea potrivită"*[5], altminteri, nechibzuinţa sa i se va face celui bolnav poticneală spre mântuire[6].

Caracterul terapeutic al epitimiilor este vădit şi de tâlcuirile unor cercetători de seamă ai canoanelor, precum Aristin, Zonaras şi Balsamon[7]. Potrivit lui Zonaras, doctorul trebuie să poarte grijă de nu cumva [păcătosul] *„se împotriveşte mântuitoarelor doftorii ce-i dă (...) Şi de nu creşte mai mult cu acestea rana păcatului"*[8]. De aceea doctorul sufletesc trebuie să lucreze *„uşurând certările la cel leneş, şi mic de suflet, îngreunându-le la cel osârdnic şi mare de suflet"*[9]. Potrivit lui Balsamon, episcopul, care a primit de la Duhul Sfânt puterea de a dezlega păcatele, nu trebuie să ia seama la cele statornicite prin sfintele canoane *„de dragul epitimiilor, ci să le iconomisească, ţinând seama de cei cărora le aplică, de vârsta şi intenţiile lor, de preocupările pe care le au, precum şi de felul păcatului; şi astfel să dea fiecărei boli leacul potrivit"*[10].

Aristin, totodată, arată că cel ce este doctor duhovnicesc trebuie să poarte grijă de tămăduirea celui rănit de diavolul, *„fie prin doctoriile cele mai aspre şi mai iuţi, fie prin cele mai moi (suportabile) şi mai blânde (uşoare)"*[11].

---

[1] I.N. Floca, *op. cit.*, p. 178. *Pidalionul*, p. 259: *„Că nu simplă [proastă] este boala păcatului", „rana sufletului". (n. trad.)*

[2] *Pidalionul: [Drept aceea cel ce se arată ştiutor de doftoria cea întru duhul (...) să privească] de nu creşte rana sufletului prin aducerea leacurilor celor ce se pun asupra ei". (n. trad.)*

[3] *Ibidem: „doftoria cea întru duhul".*

[4] *Ibidem: „felurimea păcatului, şi gătirea către întoarcerea celui ce a păcătuit".*

[5] *Ibidem*, p. 260: *„şi aşa potrivită boalei pe vindecare să o aducă".*

[6] Rallis-Potlis, *op. cit.*, pp. 549-550.

[7] *Ibidem*, pp. 550-554.

[8] *Ibidem*, p. 551.

[9] *Ibidem.*

[10] *Ibidem*, p. 553.

[11] *Ibidem*, p. 554. Reproducem fragmentul după traducerea românească: I.N. Floca, *op. cit.*, p. 178. *Pidalionul*, p. 260: *„cu cele aspre şi iuţi leacuri, ori cu cele uşoare şi blânde". (n. trad.)*

Este vădit faptul că sfintele canoane se deosebesc de legile juridice; prin lucrarea iconomiei, cele dintâi îi mijlocesc omului bolnav tămăduirea, în vreme ce legile pedepsesc abaterile.

Dacă nu cercetăm sfintele canoane în lumina unei astfel de viziuni eclesiologice și terapeutic-pastorale, vom ajunge să le secularizăm și noi înșine vom cădea pradă unui puternic duh justițiar[1].

Să vedem în continuare felul în care Marele Vasilie, acest Sfânt Părinte al Bisericii, îi primea pe cei ce se pocăiau.

Amfilohie, episcop de Iconiu, recunoscând aleasa statură duhovnicească a Arhiepiscopului Cezareei, l-a întrebat cu privire la poziția sa față de anumite păcate săvârșite de creştini. Sfântul Vasilie face o seamă de observații cu totul minunate, arătând faptul că păcatul este o boală duhovnicească ce are trebuință de tămăduire. Scrie: *„Iar îndeobște cea mai adevărată vindecare este depărtarea de păcat. Drept aceea cela ce pentru îndulcirea trupului a lepădat harul, prin sfărâmarea inimii, și prin tot necazul depărtându-se prin înfrânare de îndulcirile acelea, de care s-au răsturnat, ne va da desăvârșită dovadă a vindecării sale"*[2].

Din acest fragment vedem în chip limpede faptul că păcatul înseamnă lepădarea Harului, prin desfătarea plăcerii. Omul este condus, astfel, la nimicire, de vreme ce pierde starea cea după fire şi, desigur, cade în cea împotriva firii față de scopul inițial și ultim al zidirii sale. Nimicirea despre care vorbim este una ontologică, însă ea are, firește, și urmări de natură morală. Izbăvirea omului de această stare, *„depărtarea de păcat"*, este numită de Sfântul Vasilie cel Mare *„vindecare"*, ce se dobândește printr-o viață de nevoință, cu alte cuvinte prin străpungerea inimii și supunerea plăcerilor prin înfrânare. De mare însemnătate este faptul că Sfântul Vasilie vorbește despre o mărturie, o încredințare a tămăduirii. Cu alte cuvinte, trebuie să existe anumite garanții ale vindecării omului.

Marele Ierarh arată în chip deslușit în ce constă această încredințare a tămăduirii. În scrierile sale canonice, mai cu seamă în epis-

---

[1] V. Arhim. Irinaios Delidimos, introd. la Rallis-Potlis, Ed. Rigopoulou, vol. 1, p. 26 și urm.

[2] Rallis-Potlis, *op. cit.*, vol. 4, p. 100. Reproducem fragmentul după traducerea românească: *Pidalionul*, p. 506. V. și Sf. Vasilie cel Mare, *Epistole*, trad. Pr. Teodor Bodogae, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, pp. 274-275: *„Dar în toate cazurile de acest fel vindecarea adevărată constă în îndepărtarea de păcat". De aceea, cel care pentru plăcerea cărnii a lepădat harul își va dovedi deplin vindecarea numai prin îndepărtarea de plăceri, prin frângerea trupului și prin înfrânarea cu toată supunerea". (n. trad.)*

tola canonică adresată Sfântului Amfilohie de Iconiu, Sfântul Vasilie, înfățișând calea duhovnicească a pocăinței pe care trebuie să o străbată cel ce se întoarce de la păcat, vorbește în repetate rânduri despre patru trepte înainte-mergătoare împărtășirii cu Preacinstitele Taine, cea *a plângătorilor* sau *a tânguitorilor (prosklaíontes), a ascultătorilor (akroómenoi), a îngenunchetorilor* sau *a celor ce se prosternau (ypopíptontes)* și *a celor ce stăteau în picioare (synistámenoi).* Acestora li se adaugă *cei ce se împărtășeau cu Sfintele Taine (oi koinonoúntes)* (v. 75, 81 etc.).

În prezentarea sinoptică a sfintelor canoane de care se ocupă Aristin sunt definite toate aceste trepte ale pocăinței.

Plângătorii sau ***tânguitorii*** *(prosklaíontes)* stăteau în afara bisericii, plecându-se înaintea credincioșilor care intrau în biserică și le cereau să se roage pentru ei.

Ascultătorii *(akroómenoi)* stăteau în pridvorul bisericii, în dreptul ușilor împărătești, și ascultau Dumnezeieștile Scripturi; nu le era îngăduită însă intrarea în sfântul lăcaș.

Îngenunchetorii sau ***cei ce se prosternau*** *(ypopíptontes)* stăteau înăuntrul bisericii, în partea din spatele amvonului, până la momentul citirii Dumnezeieștilor Scripturi, când ieșeau odată cu catehumenii.

Cei ce stăteau în picioare *(synistámenoi)* rămâneau până la sfârșitul Dumnezeieștii Liturghii împreună cu cei credincioși, însă nu se împărtășeau cu Preacuratele Taine.

Creștinul care se pocăia trebuia să străbată succesiv aceste patru trepte ale pocăinței, fiecare dintre ele având rânduit un anumit răstimp de canonisire. *„Iar împlinindu-se [anii], se va împărtăși sfințeniilor"*[1].

Aruncând o privire asupra tuturor canoanelor alcătuite de Sfântul Vasilie, notăm faptul că numele de *credincioși* este dat celor ce primesc Preacuratele Taine, ceea ce înseamnă că cei ce se împărtășesc, credincioșii, se află pe treapta de luminare a minții. Aceștia rămâneau înăuntrul bisericii la momentul slujirii Dumnezeieștii Euharistii. Când credincioșii pierd Harul lui Dumnezeu, iar mintea li se întunecă, au trebuință să străbată anumite trepte ale pocăinței, care presupun un anumit chip și un răstimp al lucrării ei. Pocăința este strâns legată de primirea Preacuratelor Taine, de împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, iar nu urmarea unor dreptare mora-

[1] *Ibidem*, p. 405. *Pidalionul*, p. 532 (canonul 56). *(n. trad.)*

liste. Prin pocăința arătată, se cearcă în ce măsură omul se poate împărtăși cu Preacuratele Taine, astfel încât lucrarea lor să nu îi fie spre osândă, ci spre curățire, spre luminare și spre îndumnezeire. Pliroma Bisericii, toți cei credincioși, iau aminte la felul în care este străbătut acest urcuș al pocăinței, pe care cei ce au căzut în păcat și s-au întors, pocăindu-se, îl vădesc și prin semne arătate. Firește, cel ce rânduiește măsura pocăinței și cercetează cele spre tămăduire este Episcopul, care *„iartă [păcatele]"*, dând celui ce s-a pocăit dezlegarea de a se apropia dimpreună cu cei credincioși de Preacinstitele Taine.

În zilele noastre se vorbește mult despre întoarcerea la vechile practici ale Bisericii în privința anumitor chestiuni. Un aspect fundamental la care trebuie să luăm aminte, pentru a vedea duhul în care era săvârșită în Biserica primară o astfel de pocăință, îl socotesc a fi cel înfățișat de Sfântul Vasilie cel Mare. Cu siguranță practica aceasta nu ar mai fi cu putință de aplicat astăzi, pricină pentru care Biserica a și îngăduit, de altfel, multe schimbări – între altele, ridicarea catapetesmei în biserici –, însă putem cerceta duhul cuvintelor Sfântului Vasilie, duh care să însuflețească această lucrare a tămăduirii noastre. Ne vom referi mai amănunțit la ea în cele de mai jos.

Ca o concluzie la cele scrise de Marele Vasilie trebuie să amintim de canonul al şaselea al Sinodului din Cartagina. În cadrul acestuia s-a pus o problemă binecunoscută Părinților adunați la sinoadele dinainte, *„ca Sfântul Mir sau grațierea penitenților sau sfințirea fecioarelor și a locurilor și a bisericilor să nu se facă de prezbiteri"*[1]. Cu privire la aceasta Sinodul a hotărât: *„Pregătirea Sfântului Mir și consacrarea fecioarelor să nu se facă de prezbiter; nici nu este îngăduit prezbiterului să împace pe cineva la Liturghia publică"*[2] (Cartagina, 6). Zonaras, tâlcuind acest canon, vorbește despre epitimia primită de cel ce își mărturisește păcatul, precum și despre dezlegarea ei, numind aceasta *„a dezlega din certarea păcatului pe cel ce se pocăiește"*, adică a da îngăduința participării împreună cu cei credincioși la slujirea Dumnezeieștii Euharistii și a împărtășirii cu Preacuratele Taine. Potrivit tâlcuirii lui Zona-

[1] I.N. Floca, *op. cit.*, p. 270. *Pidalionul*, p. 394: *„Facerea hrismei, și cinsfințirea fetelor să nu se facă de către prezbiteri". (n. trad.)*

[2] *Pidalionul*, pp. 394-395: *„Facerea hrismei, și cinsfințirea fetelor să nu se facă de către prezbiteri; dar nici se cuvine prezbiterului a împăca pe cineva la Liturghia publică". (n. trad.)*

ras, această prevedere a canonului, de *„a împăca pe cineva la Liturghia publică"*, însemna îngăduința dată [penitentului] de a rămâne împreună cu credincioșii la momentul Dumnezeieștii Euharistii, care este unul public, săvârșit în sobor, și de a se împărtăși cu Preacuratele Taine. Tâlcuiește, desigur, că Episcopul este cel ce dăruiește dezlegarea, îngăduie rămânerea în biserică în timpul Dumnezeieștii Euharistii și împărtășirea cu Preacuratele Taine. Scrie: *„Arhiereul îi împacă cu Dumnezeu prin pocăință, și astfel îl așază în biserică în rândul celor credincioși, învrednicindu-l de cele Sfinte"*[1].

Aceeași tâlcuire o întâlnim și la Balsamon, care adaugă însă faptul că *„a ierta pe cei ce se pocăiesc, a primi mărturisirea gândurilor celor ce păcătuiesc și a le da dezlegare celor aflați sub epitimii"* este lucrarea Episcopului, numit și *„doctor sufletesc": „Doctorul sufletesc îi împacă cu Dumnezeu, prin pocăință și întoarcerea spre cele bune"*. Având în vedere prevederile canonului 52 apostolic: *„Dacă vreun episcop, sau prezbiter, pe cel ce se întoarce de la păcat nu îl primește..."*, înseamnă că această primire a penitenților putea fi făcută și de Preoți, cu îngăduința Episcopului: *„La îndemnul Episcopilor, și Preoții pot să-i primească pe cei ce se pocăiesc"*. Scrie, desigur: *„Rău fac monahii sfințiți (Preoți) care primesc mărturisirea oamenilor fără învoirea Episcopului, cu atât mai mult cei ne-sfințiți; aceștia nici cu învoirea Episcopului nu pot face această lucrare"*[2].

Din aceste fragmente reiese limpede faptul că pocăința reprezintă calea întoarcerii la Dumnezeu, calea tămăduirii, urcușul omului de la cele împotriva firii la cele după și mai presus de fire. Pocăința este, în fapt, intrarea organică a omului în sânul Bisericii – Trupul lui Hristos –, prin care se învrednicește de împărtășirea cu Trupul și Sângele Lui, în comuniune cu ceilalți credincioși. Străbaterea acestei căi este supravegheată mai cu seamă de Episcop, ca cel ce are puterea de a lega și a dezlega păcatele. Mărturisirea, spovedania înseamnă vădirea prin cuvânt a celor dinlăuntrul inimii, arătarea lor înaintea Părintelui duhovnicesc, prin care acesta cunoaște boala sufletească ascunsă în om și îi rânduiește chip de pocăință. Prin urmare, pocăința este o lucrare mult mai cuprinzătoare decât un simplu act de spovedanie, urmărind însăși tămăduirea omului.

[1] Rallis-Potlis, *op. cit.*, vol. 3, p. 310.
[2] *Ibidem*, p. 311.

3. Metoda terapeutică a Bisericii

Cele amintite mai sus vădesc faptul că pocăința este calea care îl conduce pe om la îmbisericire și la împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, este un urcuș către îndumnezeire și desăvârșire, care, desigur, nu cunoaște sfârșit. Nu este vorba despre o metodă de simplă îndreptare a caracterului și de ștergere a vinovăției. Sunt vădite, desigur, și acestea, însă ele vin odată cu desăvârșita naștere din nou pe care i-o mijlocește omului pocăința. Vom vedea pe scurt în cele ce urmează această cale de tămăduire – metodă terapeutică – pe care Biserica o păzește ca pe un odor de mare preț.

Potrivit învățăturii întregii Tradiții a Dumnezeieștilor Scripturi și a Sfinților Părinți ai Bisericii, omul este alcătuit din suflet și trup, între care există o legătură de unire neamestecată. Nu admitem preexistența sufletului față de trup, nici a trupului față de suflet. Sufletul și trupul alcătuiesc împreună ipostasul omului.

Sfântul Nicolae Cabasila învață că, înainte de căderea lui Adam, sufletul primea Harul lui Dumnezeu, care se revărsa și asupra trupului, iar apoi strălucea în întreaga zidire. În urma căderii însă, sufletul omului, de vreme ce nu mai este adăpat de Harul Dumnezeiesc, se folosește în chip pătimaș de trup și astfel iau naștere patimile sufletești. Cu alte cuvinte, sufletul nu trăiește după Dumnezeu, ci după trup, așa încât în om sporesc egoismul, mândria, slava deșartă, toate provenind din energiile trupului. La rândul său trupul, ca unul ce nu primește hrană de la suflet, se folosește de cele zidite, astfel luând naștere patimile trupești, precum lăcomia pântecelui, iubirea de plăcere, agonisirea averilor etc. Tot această pervertire este și cauza așa-numitei *probleme ecologice*. Are loc, așadar, o deplină schimbare și deformare a omului.

Prin nevoința cea după Hristos, săvârșită în sânul Bisericii, se urmărește întoarcerea la starea dinaintea căderii, restaurarea omului, repunerea sa în starea cea dintru început, astfel încât sufletul să fie adăpat de Dumnezeiescul Har, iar această viață binecuvântată să se reverse apoi asupra trupului și a întregii zidiri. Rugăciunea ajută sufletul pe calea întoarcerii sale către Dumnezeu, iar înfrânarea și întreaga-înțelepciune sunt de ajutor pentru transfigurarea trupului. În acest fel, patimile, atât cele sufletești, cât și cele trupești, își află tămăduirea.

Este limpede faptul că prin *tămăduire* înţelegem restabilirea legăturii pe care omul o avea înainte cu Dumnezeu, respectiv lucrarea cea după fire a puterilor sale sufleteşti şi trupeşti. Aceasta înseamnă că de la iubirea de sine suntem conduşi la iubirea de Dumnezeu și de oameni, adică de la iubirea interesată la cea lipsită de orice interes.

De vreme ce există o strânsă legătură între suflet și trup, și energiile acestora, cele sufletești și cele trupești sunt unite între ele. Starea care stăpânește sufletul, fie ea negativă sau pozitivă, produce urmări ce se răsfrâng și asupra trupului. Sfinții Părinți, adevărați terapeuți duhovnicești, s-au aplecat asupra acestei realități.

Sfântul Ioan Damaschin, descriind boala și tămăduirea celor trei puteri ale sufletului, face o seamă de observații minunate.

Potrivit Sfântului, sufletul omului este alcătuit din trei puteri, raţională (*logistikó*), mânioasă (*thymikó*) și poftitoare (*epithymitikó*). Preia împărţirea platonică a sufletului, însă conferă acestei teologii o nouă viziune, integrată dimensiunii ascetice a Bisericii. Pentru fiecare dintre cele trei puteri ale sufletului există anumite patimi-păcate specifice, precum și mijloace aparte de tămăduire.

Păcatele puterii raţionale ale sufletului sunt necredinţa, erezia, nechibzuinţa, hula, nemulţumirea și învoirea omului cu păcatele care vin dinspre latura pătimitoare a sufletului său, alcătuită din partea poftitoare și cea mânioasă. Leacurile de tămăduire și izbăvire de aceste păcate ale puterii raţionale ale sufletului sunt *„credinţa neîndoielnică în Dumnezeu și în dogmele adevărate, neînșelătoare și ortodoxe ale bunei cinstiri de Dumnezeu, cugetarea neîncetată la cuvintele Duhului, rugăciunea curată și necurmată și mulţumirea către Dumnezeu"*.

Păcatele puterii mânioase sunt nemilostivirea, ura, scârba, ţinerea de minte a răului, pizma, uciderea și îndeletnicirea cea de toată vremea cu cele ce hrănesc aceste patimi. Leacuri de tămăduire ale sale sunt *„iubirea faţă de oameni, dragostea, blândeţea, iubirea frăţească, împreună-pătimirea, neţinerea de minte a răului și bunătatea"*.

Păcatele puterii poftitoare sunt lăcomia pântecelui, nesaţiul, beţia, desfrânarea, adulterul, necurăţia, destrăbălarea, iubirea de argint, dorinţa de slavă deșartă, precum și poftirea aurului, a bogăţiei și a plăcerilor trupești. Leacuri de tămăduire ale acestora sunt *„postul, înfrânarea, reaua-pătimire, neagoniseala, împărţirea averilor la săraci,*

dorirea bunurilor viitoare celor fără de moarte, râvnirea Împărăției lui Dumnezeu și dorința înfierii"[1].

Cu privire la această întreită alcătuire a sufletului și la chipul unirii omului cu Hristos, o seamă de observații minunate aflăm la Sfântul Grigorie Palama, Arhiepiscopul Thessalonicului.

Potrivit Sfântului Grigorie, sufletul are trei puteri. După lucrarea patimilor, se împarte în putere rațională (*logistikó*), mânioasă (*thymikó*) și poftitoare (*epithymitikó*). Ca zidire după chipul lui Dumnezeu, are minte (*nous*), cuvânt (*lógos*) și duh (*pneúma*) [*„este cugetător (noerá), cuvântător (logikí) și duhovnicesc (pneumatikí)" – n. trad.*]. Iar prin prisma îndreptării sale către Dumnezeu, este minte (*nous*), eros (*éros*) și cunoaștere (*gnósis*). Totuși, în ciuda împărțirii în trei puteri și *energii*-lucrări, Sfântul Grigorie vorbește despre o unitate a sufletului. Cu alte cuvinte, sufletul este unul, însă are mai multe puteri, care trebuie îndreptate spre Dumnezeu, fără a le despărți, unite. Scrie, așadar, că odată ce unitatea minții-*nous* (aici a sufletului) devine treime, rămânând însă una, intră în legătură cu Dumnezeiasca Monadă Cea în Treime, îndepărtând de la sine orice înșelare și rămânând mai presus de trup, de lume și de stăpânitorul acesteia. Cuvântul Sfântului Grigorie are în vedere faptul că treimea sufletului, în starea sa firească, rămâne unime, când cele trei puteri îi sunt îndreptate către Dumnezeu, când, altfel spus, scopul, ținta lor este Dumnezeu. Realitatea este însă că această treime a sufletului ajunge să-și piardă prin împărțire natura sa unitară, ceea ce naște în om boala.

Potrivit Sfântului Grigorie Palama, unimea sufletului devine treime, păstrându-și unitatea prin metoda ciclică, adică întoarcerea minții către sine, și prin această întoarcere către sine, înălțarea sa către Dumnezeu. Întoarcerea minții către sine înseamnă păzirea ei întru trezvie, iar înălțarea către Dumnezeu este rod al rugăciunii. Dacă omul își adună întru unime puterile minții și le ține îndreptate către Dumnezeu prin multă nevoință, atunci *„se apropie în chip înțelegător de Dumnezeu, se învrednicește de cele negrăite și de gustarea veacului ce va să fie și cunoaște prin simțirea minții că bun este Domnul, după cum zice Psalmistul: «Gustați și vedeți că bun este Domnul» (Psalmi*

[1] *Philokalia ton ieron niptikon*, Ed. Papadimitriou, vol. 2, pp. 234-235. V. Mitrop. Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia Ortodoxă. Știința Sfinților Părinți*, trad. Irina Luminița Niculescu, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 1998, vol. 2, pp. 234-235. *(n. trad.)*

33:9)". Lucrul cu anevoie pentru minte nu este de a afla această triadă, ci de a rămâne într-o astfel de stare vreme îndelungată.

Adâncind această analiză, Sfântul Grigorie Palama arată că numim *minte* atât *energia*-lucrarea minții *„sufletului"*, ce constă în gânduri și înțelesuri, cât şi puterea care le lucrează, numită în Sfânta Scriptură *inimă*. *Energia*-lucrarea minții la nivelul gândurilor se curăţeşte cu uşurinţă de către cei ce se îndeletnicesc cu rugăciunea de un singur gând (*monológisti*), a minţii în inimă, însă puterea care o lucrează, adică inima, nu poate fi curățită, dacă nu are loc curățirea tuturor puterilor sufletului. În acest loc, Sfântul face referire în chip lămurit la întreita alcătuire a sufletului și învață că puterea sa raţională se tămăduieşte prin rugăciune, fireşte, prin cea a minţii în inimă, însă deopotrivă este trebuință și de tămăduirea puterii sale pătimitoare, a celei mânioase şi poftitoare. Cele trei puteri se împărtăşesc unele de altele întru unimea sufletului, pricină pentru care fie și numai o singură energie necurățită le întinează pe toate celelalte. Dacă prin rugăciunea noetică omul ajunge să-şi curăţească mintea și să se lumineze, nu trebuie să se socotească încă pe sine curățit, altminteri se va înşela. Pentru a-și putea curăți puterea rațională a sufletului, trebuie să ia în ajutor și celelalte puteri ale acestuia. Își va vedea atunci în chip mai lămurit necurăţia, va spori în smerenie şi, deopotrivă cu lucrarea pocăinței (tânguirea), se va osteni și pentru tămăduirea fiecăreia dintre puterile sale sufletești. Prin fapte se tămăduieşte partea făptuitoare, prin cunoaştere cea gnostică, iar prin rugăciune partea văzătoare (contemplativă), omul ajungând, astfel, la curăția cea adevărată şi statornică a minții și a inimii[1].

Într-o altă scriere a sa, Sfântul Grigorie Palama arată că, pe această cale a curățirii și tămăduirii sufletului, puterea rațională trebuie unită cu rugăciunea, cea poftitoare cu înfrânarea, iar puterea mânioasă cu iubirea. Prin cultivarea acestor virtuți se curățesc toate cele trei puteri ale sufletului omenesc.

4. Pilde de pocăință

Socotesc că cercetarea din perspectivă teologică și eclesiologică a temei de față a fost de trebuință, pe de o parte pentru a scoate la

[1] *Ibidem*, vol. 4, pp. 132-133.

iveală confuzia care stăpânește în zilele noastre cu privire la această problematică a păcatului și a pocăinței, iar pe de alta, pentru a arăta, cu mărturii teologice, care este lucrarea Părintelui duhovnicesc. Aceasta întrucât orice slujire bisericească fără teologie este condamnată să se piardă. De altfel, adevărata lucrare pastorală a Bisericii este învistierită în sfintele sale canoane. Cei ce nu le cunosc sau le disprețuiesc dau dovadă de lipsa unui cuget bisericesc. Într-adevăr, mulți în zilele noastre, vorbind despre aceste aspecte, sfârșesc în a îmbrățișa un agnosticism fără vlagă și fel de fel de idei umaniste.

Pentru a nu rămâne la o simplă expunere teoretică în privința celor înfățișate mai sus, vom oferi în continuare o seamă de pilde grăitoare ce ne vor servi drept mărturii.

Este cunoscut faptul că, potrivit Tradiției Sfintei Scripturi și a Părinților Bisericii, există anumite trepte înainte-mergătoare săvârșirii păcatului cu fapta. Prima este **atacul** *(prosvolí)* prin gânduri și prin imagini ale închipuirii. A doua este **conlucrarea** *(syndyasmós)* acestora cu libertatea noastră, în scopul înrobirii minții, a treia, **învoirea** *(sygkatáthesi)*, iar în cele din urmă are loc și **săvârşirea păcatului cu fapta** *(amartía)*. Păcatul repetat devine **patimă** *(páthos)*, astfel luând naştere alte gânduri ce conduc la noi atacuri, conlucrări și învoiri-încuviințări spre păcat. De aceea, trebuie să acordăm întotdeauna mare atenție, pe de o parte, patimilor, iar, pe de alta, pricinilor acestora.

În cazul săvârşirii unei ucideri, trebuie să cercetăm și patima cuibărită înlăuntrul ucigaşului, dar și gândul care s-a făcut pricina acelui omor. A spune că uciderea a fost urmarea „ceasului rău" este o afirmație lipsită de temei. Cele două puteri din om, cea poftitoare și cea mânioasă, sunt cuprinse de boală. Puterea poftitoare este stăpânită de patimile iubirii de argint și ale iubirii de plăcere, iar cea mânioasă de patima furiei și a urii. Avem mărturia faptului că aceste patimi nu se mișcă după fire, așa cum au fost ele zidite de Dumnezeu, ci împotriva firii, cu alte cuvinte, în loc să exprime iubirea de Dumnezeu și de oameni, cultivă iubirea de sine. Pe de altă parte, primirea cu puterea rațională a atacului gândurilor vădește faptul că această putere a sufletului nu este îndreptată către Dumnezeu. În acest caz, omul este stăpânit de diavol, este, altfel spus, un om bolnav. Prin urmare, săvârșind ucidere, omul se arată a fi bolnav lăuntric, având cuprinse de boală toate cele trei puteri ale sale, rațională,

poftitoare și mânioasă, ceea ce înseamnă că în el nu lucrează Harul lui Dumnezeu şi că se află în starea căderii. Aceasta este şi pricina pentru care în Biserica primară ucigaşul era socotit asemenea unuia dintre catehumeni; mai mult decât a nu putea primi Trupul și Sângele lui Hristos, nu lua parte nici la slujirea Tainei Dumnezeieștii Euharistii, fapt ce arată că nu mai era socotit mădular al Bisericii.

La fel se întâmplă cu toate păcatele. Când omul nu poate vedea și simți în cele zidite rațiunile duhovnicești-nezidite, când nu poate vedea în fiecare om chipul lui Dumnezeu, ci împilează omul și întreaga făptură, slujindu-se de ea după bunul plac, în chip pătimaș, avem dovada faptului că în lăuntrul său nu lucrează Harul lui Dumnezeu și că mintea îi este întunecată, cu el împlinindu-se, desigur, cuvântul Sfântului Apostol Pavel: *„Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui"* (Romani 8:9).

Sfântul Grigorie Palama se apleacă asupra acestei teme, cercetând-o și din perspectiva urmărilor păcatului. În temeiul Decalogului mozaic, însă cu viziunea și înțelegerea Noului Testament, atribuie unor păcate precum desfrânarea, uciderea sau grăirea de rău o altă dimensiune, nu individualistă și morală, ci una cu adevărat eclesiologică. Adresându-se credincioșilor, lămurește de ce un creștin nu trebuie să săvârșească adulter: *„Ca nu în loc să fii mădular al lui Hristos, să te faci mădular al unei desfrânate și să fii tăiat de la Dumnezeiescul Trup, să cazi din dumnezeiasca moştenire şi să fii aruncat în gheenă"*. Desfrânarea este privită aici din perspectivă deopotrivă eclesiologică, întrucât cel ce cade în acest păcat este tăiat din trupul Bisericii, cât și eshatologică, de vreme ce desfrânatul nu are părtășie cu Dumnezeu. În continuare îndeamnă la a nu săvârși ucidere, *„ca să nu cazi de la înfierea Celui Ce îi înviază pe cei morți și, prin faptele tale, să te faci fiu al celui ce dintru început a fost omorâtor de oameni"*. Cel ce ucide pierde darul înfierii dumnezeiești și se face fiu al diavolului. Îi îndeamnă, totodată, pe creștini să nu grăiască de rău, de vreme ce omul clevetitor se aseamănă diavolului care L-a grăit de rău pe Dumnezeu în fața Evei, la începutul zidirii[1].

Prin urmare, lucrarea păcatului vădește faptul că omul nu are simțirea Harului Dumnezeiesc, că este mort față de Harul lui Dumnezeu și, mai mult decât atât, lipsit de roadele Preasfântului Duh.

[1] V. *ibidem*, pp. 120-122.

Este grăitoare mărturisirea păcatelor pe care o face pelerinul din cartea *Pelerinul rus*, după chipul arătat lui de duhovnic. Redăm întregul fragmentul, ca unul ce ne arată lămurit ce este păcatul, ce este pocăința și cum trebuie să fie o adevărată mărturisire-spovedanie:

„Întorcându-mă, cu toată luarea-aminte, înăuntrul sufletului meu şi luând seama la mersul omului nevăzut, mă încredinţez din experienţă că nu-L iubesc pe Dumnezeu, nu am dragoste pentru aproapele, nu cred în nimic din cele ce ţin de religie şi sunt plin de mândrie şi de iubire de sine. Toate aceste păcate grele le găsesc într-adevăr în mine, atunci când îmi cercetez în chip amănunţit simţurile şi faptele mele:

1. Nu-L iubesc pe Dumnezeu. Căci, dacă L-aş iubi, m-aş gândi mereu la El cu o bucurie pornită din adâncul inimii. Orice gând despre Dumnezeu mi-ar aduce în suflet o plăcere deosebită. Dimpotrivă, eu mă gândesc mult mai des şi cu mai multă desfătare la cele pământeşti, pe câtă vreme cugetarea despre Dumnezeu nu-mi pricinuieşte decât greutate şi uscăciune. Dacă L-aş iubi, atunci convorbirea cu El, care se săvârşeşte în vremea rugăciunii, m-ar hrăni, m-ar mulţumi şi m-ar duce către o neîntreruptă legătură cu El. Dimpotrivă, eu nu numai că nu mă desfăt în rugăciune, ci simt o greutate tocmai în timpul când mă rog: mă lupt cu plictiseala, slăbesc din pricina trândăviei şi sunt gata să mă îndeletnicesc, cu mai multă plăcere, cu orice alt lucru mai mărunt, numai ca să scurtez sau să pun capăt rugăciunii.

În ocupaţiile mele deşarte timpul trece pe neobservate, dar în îndeletnicirile cu lucrurile dumnezeieşti, când mă aflu în prezenţa Lui, orice ceas mi se pare un an. Cel ce iubeşte pe cineva se gândeşte neîncetat, în tot cursul zilei, numai la fiinţa care îi este dragă. Şi-o închipuie, îşi face griji pentru ea şi, în orice îndeletnicire, scumpul său prieten nu-i iese din gânduri. Pe câtă vreme eu, în timpul celor douăzeci şi patru de ore, de abia dacă găsesc un ceas ca să mă cufund în adâncurile cugetării de Dumnezeu şi să mă înflăcărez de dragostea Lui. Iar restul de douăzeci şi trei de ceasuri le aşez cu plăcere şi cu toată râvna pe altarul idolilor patimilor mele!... În vorbirile despre lucrurile nefolositoare, despre chestiunile neînsemnate pentru suflet, eu sunt treaz, simt plăcere, iar în discuţiile despre Dumnezeu sunt uscat, plictisit şi trândav. Şi chiar atunci când, uneori, sunt atras, nevrând, spre convorbirile dumnezeieşti, caut să trec mai repede la conversaţiile care îmi măgulesc patimile. Sunt stăpânit de o neobosită curiozitate să aflu ceva nou în legătură cu dispoziţiile guvernului şi cu evenimentele politice. Sunt biruit de dorinţa să dobândesc cât mai multe cunoştinţe în ştiinţele lumii,

în artă, în economie, în timp ce învăţăturile Legii Domnului, cunoştinţele despre Dumnezeu, despre religie nu lasă nici o urmă în mine, nu-mi hrănesc sufletul. De aceea socot că toate aceste îndeletniciri, departe de a fi nişte ocupaţii de seamă în viaţa unui creştin, nu sunt decât nişte chestiuni lăturalnice şi de prea mică însemnătate, de care ar trebui să mă ocup numai în timpul liber, când nu am altceva mai bun de făcut.

Apoi, dacă dragostea de Dumnezeu se cunoaşte după împlinirea poruncilor Lui – căci El Însuşi spune: «Dacă Mă iubiţi, veţi păzi poruncile Mele», iar eu nu numai că nu păzesc poruncile Lui, ci îmi dau prea puţină silinţă să le împlinesc –, atunci trebuie să recunosc cu adevărat că eu nu-L iubesc pe Dumnezeu... Aceasta o întăreşte şi Sfântul Vasilie cel Mare, când spune: «Dovada că omul nu-L iubeşte pe Dumnezeu şi pe Hristosul Său este faptul că el nu îndeplineşte poruncile Lui».

2. Nu am dragoste pentru aproapele, căci departe de a mă hotărî, potrivit Evangheliei, să-mi pun sufletul pentru binele aproapelui, eu nu-mi jertfesc nici măcar cinstea, fericirea sau liniştea în folosul fratelui meu. Dacă l-aş iubi ca pe mine însumi, aşa cum porunceşte Evanghelia, atunci nenorocirea lui m-ar durea şi pe mine, iar fericirea lui m-ar umple şi pe mine de bucurie. Pe câtă vreme eu, după ce ascult cu mult interes povestirile ce privesc nenorocirile aproapelui, nu mă întristez, nu-mi frâng inima de durere, ci stau nepăsător sau, ceea ce e o vină şi mai mare, simt parcă o plăcere când aud astfel de istorisiri. Pe deasupra, nu acopăr cu dragoste faptele rele ale aproapelui, ci le răspândesc şi le osândesc.

Bunăstarea, cinstea şi fericirea lui nu mă înveselesc ca şi cum ar fi ale mele proprii, ci, ca orice lucru cu desăvârşire străin de mine, nu trezesc în sufletul meu nici un simţământ de bucurie, ci, dimpotrivă, stârnesc în inima mea un fel de zavistie sau chiar dispreţ.

3. Nu cred în nimic din cele propovăduite de religie, nici în nemurire, nici în Evanghelie. Dacă aş fi fost cu adevărat încredinţat şi aş fi avut o credinţă tare că, fără nici o îndoială, dincolo de mormânt este o viaţă veşnică, cu o anumită răsplată pentru faptele săvârşite pe pământ, atunci m-aş fi gândit fără încetare la ceea ce mă aşteaptă. Un simplu gând spre nemurire m-ar fi înspăimântat şi mi-aş fi trăit viaţa aceasta ca un pribeag, care e mereu gata să intre în patria cerească. Dimpotrivă, eu nici nu-mi pun problema veşniciei, iar sfârşitul vieţii de aici îl socot ca pe capătul existenţei mele. Uneori, un gând tainic se cuibăreşte în mintea mea: cine ştie ce poate fi după moarte? Şi chiar dacă spun că eu cred în nemurire, o zic numai cu

mintea, iar inima rămâne într-o puternică încredințare în cele vremelnice, ceea ce o dovedesc fățiș toate faptele mele și necontenita grijă pentru o mai bună întocmire a vieții mele trupești. Dar dacă Sfânta Evanghelie, care este cuvânt dumnezeiesc, ar fi fost primită în inima mea cu credință, m-aș fi ocupat mereu de ea, m-aș fi desfătat cu citirea ei, ba chiar o simplă privire aruncată asupra ei ar fi deșteptat în mine o adâncă evlavie, înțelepciunea, fericirea și iubirea care sunt cuprinse în paginile ei m-ar fi umplut de bucurie, iar eu m-aș fi desfătat cu învățăturile Legii Domnului zi și noapte, m-aș fi hrănit cu ele cum te hrănești cu pâinea cea de toate zilele și aș fi purces din toată inima la împlinirea pravilelor ei. Nimic din cele pământești n-ar fi fost în stare să mă abată de la această hotărâre. Și, cu toate acestea, chiar dacă mai ascult sau mai citesc din când în când cuvântul Domnului, o fac fie la nevoie, fie dintr-o curiozitate științifică. Și, fiindcă în asemenea împrejurări nu mă pot adânci cu cea mai mare luare-aminte în duhul Evangheliei, simt că mă cuprind o uscăciune, o lipsă de interes și, ca și cum m-aș afla în fața unei cărți obișnuite, rămân fără nici o roadă și sunt gata, ba chiar bucuros, s-o schimb pe orice carte lumească, pe care o citesc cu mai multă plăcere și în care găsesc mai multe lucruri pline de noutate și de interes.

4. Sunt plin de mândrie și de iubire de sine. Toate faptele mele dovedesc următorul lucru: ori de câte ori găsesc în mine ceva bun, doresc să-l scot la iveală, ca să mă proslăvesc în fața altora sau să mă îndulcesc înlăuntrul meu. Deși, în afară, arăt o oarecare smerenie, totuși în sinea mea îmi pun toate faptele pe seama propriilor puteri și mă socot, față de ceilalți, cel mai bun sau, cel puțin, nu mai rău decât ei. Dacă văd la mine un neajuns, caut să mi-l îndreptățesc, să-l acopăr cu o aparentă necesitate sau nevinovăție. Mă supăr pe cei care nu mă respectă și îi socotesc niște nepricepuți, care nu știu să prețuiască oamenii. Mă laud cu binefacerile mele, cârtesc și mă bucur de nenorocirile vrăjmașilor mei, iar înfrângerile suferite în lucrările începute de mine mă necăjesc. Și, chiar atunci când îmi dau silința să fac ceva bun, am în vedere ori lauda, ori folosul meu trupesc, ori mângâierea ce vine din partea lumii. Într-un cuvânt, eu cioplesc mereu în mine însumi un idol propriu, în fața căruia săvârșesc o neîntreruptă slujbă, căutând în toate faptele mele fie o plăcere pentru simțuri, fie o hrană pentru patimile și poftele mele iubitoare de desfătări.

Din toate cele înșirate până aici, văd că sunt mândru, neînfrânat, lipsit de credință, neiubitor de Dumnezeu și urâtor de aproapele. Ar putea fi

o stare mai păcătoasă decât aceasta? Starea duhurilor întunericului e mai bună decât a mea, căci dracii, chiar dacă nu-L iubesc pe Dumnezeu, îl urăsc pe om, trăiesc şi se hrănesc cu mândrie, cel puţin însă cred şi se cutremură. Dar eu? Poate exista oare o soartă mai grea decât cea care mă aşteaptă? Şi pentru care alte pricini hotărârea judecăţii va fi aspră, dacă nu pentru o astfel de viaţă dezordonată şi nechibzuită, pe care o trăiesc eu însumi?!"[1]

Toate cele cuprinse aici par a ne lăsa impresia că împlinirea lor nu mai este cu putinţă astăzi, mai cu seamă când creştinii vin la spovedanie în deplină necunoştinţă sau chiar confuzie cu privire la problematici precum: ce este păcatul, ce este pocăinţa şi cum ar trebui să fie o vieţuire dreaptă a unui mădular al Bisericii.

Această încurcătură în care ne aflăm este una îndreptăţită. Trebuie să încercăm însă şi aici, ca şi în cazul altora, să aducem la lumină vechea practică a Bisericii. O asemenea experienţă ne este de trebuinţă tocmai pentru că ea aparţine sfinţilor, şi mai cu seamă când priveşte un aspect atât de însemnat precum mântuirea oamenilor. De altfel, Biserica dăinuie în lume pentru a-i tămădui şi a-i mântui pe oameni.

Este important să cunoaştem ce este tămăduirea şi cum se poate ea dobândi, iar mai apoi, potrivit cu starea duhovnicească a fiecăruia, să îi călăuzim pe oameni după pilda Sfântului Apostol Pavel, care spune: *„Căci, deşi sunt liber faţă de toţi, m-am făcut rob tuturor, ca să dobândesc pe cei mai mulţi; Cu iudeii am fost ca un iudeu, ca să dobândesc pe iudei; cu cei de sub lege, ca unul de sub lege, deşi eu nu sunt sub lege, ca să dobândesc pe cei de sub lege; Cu cei ce n-au Legea, m-am făcut ca unul fără lege, deşi nu sunt fără Legea lui Dumnezeu, ci având Legea lui Hristos, ca să dobândesc pe cei ce n-au Legea; Cu cei slabi m-am făcut slab, ca pe cei slabi să-i dobândesc; tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să mântuiesc pe unii"* (I Corinteni 9:19-22). Noi, cei ce suntem Părinţi duhovniceşti, trebuie să cunoaştem măcar teoretic toată această „metodologie" şi astfel să-i păstorim pe credincioşi, pe copiii lui Dumnezeu, *„pentru care a murit Hristos"* (Romani 14:15). Mare este răspunderea noastră, ca nu cumva, arătându-ne necercaţi, în loc de a-i tămădui, să-i lăsăm pradă confuziei şi înşelării!

ianuarie 2003

[1] Reproducem fragmentul după traducerea românească: *Pelerinul rus. Mărturisirile sincere către duhovnicul său ale unui pelerin rus cu privire la rugăciunea lui Iisus*, trad. Arhim. Paulin Lecca, Ed. Sophia, Bucureşti, 1998, pp. 132-137. *(n. trad.)*

VI

PĂRINTELE DUHOVNICESC ŞI HARUL DEOSEBIRII (DREAPTA SOCOTINŢĂ)

Lucrarea Preotului cuprinde atât slujirea Tainelor, mai cu seamă cea a Dumnezeieştii Euharistii, care reprezintă centrul vieţii bisericeşti şi duhovniceşti, cât şi tămăduirea oamenilor, pentru a se putea învrednici de împărtăşirea cu Trupul şi Sângele lui Hristos, împărtăşire legată, aşa cum bine ştim, de împlinirea anumitor condiţii.

Tămăduirea omului se dobândeşte în Hristos, printr-o petrecere întemeiată pe împreuna-lucrare dintre Tainele Bisericii, îndeosebi cea a Dumnezeieştii Euharistii, şi Tradiţia isihasto-niptică. Cu alte cuvinte, tămăduirea nu este o cale despărţită de Harul lui Dumnezeu, de părtăşia Bisericii şi a Tainelor ei. Urmând pildei tuturor sfinţilor, şi Sfântul Grigorie Palama învaţă că pentru tămăduirea şi mântuirea omului trebuie să existe o conlucrare între Taine şi asceză[1].

Vorbind despre *tămăduire,* avem în vedere vindecarea minţii-*nous,* a inimii, a gândurilor, a patimilor, înţelegem în esenţă transfigurarea omului şi întoarcerea sa de la starea căzută în care se află după acest mare şi cutremurător eveniment al căderii protopărinţilor Adam şi Eva, către îndumnezeirea cea după Har.

Învăţătura Sfinţilor Părinţi ai Bisericii cu privire la această lucrare ascetică de tămăduire o aflăm în *Filocalie*[2], în sfintele canoane ale Bisericii şi, desigur, în rugăciunile sfintelor slujbe. Citind din

---

[1] V. Ierótheos, Mitropolit de Nafpaktos şi Aghios Vlasios, *Therapeutiki agogi,* Ed. Sf. Măn. Naşterea Maicii Domnului (Pelaghia), p. 24 şi urm.

[2] Titlul ediţiei greceşti: *Philokalia ton ieron kai niptikon. (n. trad.)*

Molitfelnic rânduielile de slujire a Tainelor, precum şi tâlcuirea ortodoxă cu privire la starea catehumenilor, a celor spre luminare, a celor luminați și a credincioșilor, vom înțelege mai bine această realitate.

Desigur, singurul Care le poate dărui oamenilor tămăduirea este Hristos. Domnul săvârşeşte această lucrare în Biserică prin mijlocirea Preoţilor, care sunt instrumentele de care El Se slujeşte. Însă, pentru a nu rămâne în cadrul strâmt al filosofiei, moralismului sau antropocentrismului, Preotul trebuie să aibă cunoaşterea din experienţă a acestui urcuş către îndumnezeire. Cu alte cuvinte, numai când slujitorul Bisericii s-a învrednicit el însuşi a trăi energia lui Dumnezeu, ce curăţeşte, luminează și îndumnezeiește, și este cu adevărat teolog, în înţelesul patristic al cuvântului, poate deveni Părinte duhovnicesc, spre a se face şi altora călăuză pe calea către tămăduire, sfinţire și îndumnezeire. Se împlinește, astfel, cuvântul Mântuitorului Hristos: *„Doctore, vindecă-te pe tine însuţi!"* (Luca 4:23).

Astfel, un teolog este şi Părinte duhovnicesc, după cum Părintele duhovnicesc este, la rândul său, și teolog. Aceasta înseamnă că, prin experienţă, teologul ajunge să deosebească energiile dumnezeiești de cele ale diavolului; cunoaște ce este boala, tămăduirea și cum se poate dobândi, meşteşugirile diavolului, *energia*-lucrarea Dumnezeiescului Har şi astfel își poate povăţui fiii duhovnicești pe calea către îndumnezeire.

Aceste aspecte cu totul însemnate, care reprezintă chintesenţa căii ascetice de tămăduire în Biserica Ortodoxă, sunt cercetate îndeaproape de Sfântul Dionisie Areopagitul[1] şi de un alt mare Părinte al Bisericii, Sfântul Grigorie Teologul[2].

Vom dezvolta în cele ce urmează patru puncte. Primul se referă la persoana Părintelui duhovnicesc, al doilea la lucrarea sa ca tată și ca mamă, al treilea punct vădește scopul acestei lucrări, care este tămăduirea omului, iar în cadrul celui de-al patrulea vom vorbi despre dobândirea tămăduirii prin slujirea pastorală a Bisericii, așa cum este exprimată de sfintele canoane ale Sinoadelor Ecumenice și Locale.

---

[1] *Ibidem*, p. 67 și urm.

[2] V. Ierótheos, Mitropolit de Nafpaktos și Aghios Vlasios, *Syzitiseis gia tin Orthodoxi Psyhotherapeia*, Ed. Sf. Măn. Nașterea Maicii Domnului (Pelaghia), p. 204 și urm.

1. Părintele duhovnicesc

În procesul tămăduirii omului, al transfigurării și al întoarcerii sale de la starea căzută pe care a adus-o cu sine păcatul săvârșit de protopărinții Adam și Eva, la sfințire și împărtășirea de energia curățitoare, luminătoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, un rol de seamă îl deține Părintele duhovnicesc. Așa cum Moisí și toți ceilalți Proroci au călăuzit poporul israelit, iar Apostolii li s-au făcut povățuitori oamenilor spre dobândirea părtășiei cu Dumnezeu, tot astfel și Părintele duhovnicesc joacă un rol însemnat pe calea nașterii din nou a omului.

Cunoscătorul acestei căi este numit în limbaj teologic *„om îndumnezeit"* (*theoúmenos*), termen pe care îl întâlnim la Sfântul Dionisie Areopagitul, precum și la mulți alți Părinți ai Bisericii[1]. *Om îndumnezeit* este cel care s-a învrednicit a trăi, la măsuri diferite, Harul lui Dumnezeu, mai cu seamă energia Sa îndumnezeitoare, cel care a dobândit părtășia cu Dumnezeu și astfel, cercat fiind, îi poate povățui și pe alții la aceasta.

Tot așa stau lucrurile și în privința celor omenești. Un adevărat savant, un bun cunoscător al științei sale, poate prin observații, experimente și expuneri teoretice, să-i îndrume și pe alții pe calea dobândirii cunoașterii omenești. La fel se întâmplă și cu cele bisericești. Savanții duhului sunt cei îndumnezeiți, adică sfinții, care au cunoscut din experiență Harul lui Dumnezeu și au dobândit părtășia cu El.

Cel îndumnezeit este prin excelență persoană-ipostas, în înțelesul scripturistic și patristic ortodox. Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Evrei, folosește expresia *„începutul ipostasului"*[2], făcând referire la omul care se luptă pentru a ajunge, pe calea urcușului duhovnicesc, la părtășia cu Hristos, primit prin Botez. Pe unul ca acesta îl vădește drept *om îndumnezeit*. Scrie: *„Căci ne-am făcut părtași ai lui Hristos, numai dacă vom păstra temeinic, până la urmă,* ***începutul stă-***

[1] *Ibidem*, p. 118 și urm.

[2] Construcția „ἀρχὴ τῆς **ὑποστάσεως**" (Evrei 3:14) a fost redată în limba română: *„începătura **încheieturei**" (Biblia adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă, București, 1914), „începutul **stării**" (Biblia sau Sfânta Scriptură,* Ed. IBMBOR, București, 2008), *„începutul **ființării**" (Biblia sau Sfânta Scriptură*, diortosită de Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009). Mai apropiată de expunerea pe care autorul o întreprinde în continuare, cu privire la teologia persoanei-ipostas, ar fi în cazul de față traducerea termenului grecesc ***hypóstasis*** drept ***ipostas***. *(n. trad.)*

rii noastre întru El" (Evrei 3:14). Prin urmare, prin Sfântul Botez ne facem părtaşi cu Hristos şi lucrul de seamă este să reuşim până la sfârşit să păstrăm şi să sporim acest *„început al stării" [ipostasului].*

Este limpede faptul că altul este înțelesul *persoanei-ipostas* din perspectivă psihologică şi filosofică şi altul cel teologic, întrucât, potrivit Tradiției Sfintei Scripturi şi a Părinților Bisericii, trăirea stării de persoană-ipostas este legată de experierea, la măsuri diferite, a îndumnezeirii (vorbim despre *omul îndumnezeit, theoúmenos*), care ține de descoperirea lui Dumnezeu în inima omului.

De vreme ce cuvântul de față se referă la persoana Părintelui duhovnicesc, sunt de trebuință unele sublinieri pe marginea înțelesului acordat termenului *persoană.*

În ultimii ani, s-a încurajat mult studierea acestei problematici deoarece s-a observat că o astfel de viziune îi poate fi de ajutor omului pentru soluționarea unor mari probleme, aparent fără de ieşire, care se ivesc în viața de zi cu zi în relația sa cu Dumnezeu, cu el însuşi, cu societatea şi cu mediul în care trăieşte.

Trebuie subliniat faptul că Sfinții Părinți ai Bisericii au folosit termenul *persoană* cu privire la Dumnezeu, în virtutea faptului că în epoca în care au trăit era îndătinat un anumit limbaj. Slujindu-se de filosofia greacă, feluriți filosofi-teologi încercau să înțeleagă în cheie rațională şi filosofică cum Dumnezeu este în acelaşi timp Unul şi Întreit. În această strădanie a lor, filosofii-teologi întrebuințau termenul *persoană* cu înțelesul de *mască* (*prosopeío*). Astfel procedau mai cu seamă monarhianiştii modalişti şi activi.

Confruntându-se cu această stare de lucruri, Părinții Bisericii au despărțit înțelesul termenului *persoană* de *mască,* legându-l totodată de *ipostas,* după cum arată Înalt Preasfințitul Ioannis, Mitropolit de Pergam, şi au susținut, desigur, teoria potrivit căreia *persoană* este numele dat esenței (*ousía*) dimpreună cu însuşirile personale. Astfel, Dumnezeu Cel în Treime este Întreit în Persoane, fiecare dintre Acestea având o esență-fire (*ousía-phýsis*) comună, şi, totodată, însuşiri personale specifice, de vreme ce însuşirea personală a Tatălui este nenaşterea (*to agénnito*), a Fiului naşterea (*to gennitó*), iar a Sfântului Duh purcederea (*to ekporeutó*).

Învățătura despre persoană-ipostas a fost extinsă şi asupra omului, aşa cum o întâlnim la Sfântul Ioan Damaschin, cu un înțeles

diferit, anume că fiecare om are comună cu toți ceilalți oameni esența-firea, dar deține însușiri specifice. Există, desigur, o deosebire între Persoana lui Dumnezeu și persoana omului, de vreme ce Dumnezeu este nezidit, iar omul zidit. Nu pot fi la fel Făcătorul și făptura.

Această problematică a omului ca persoană cunoaște diferite abordări.

Una dintre ele este cea filosofică. Din această perspectivă, omul este unic, irepetabil, are libertatea de a alege, de a hotărî cu privire la orice lucru. Sunt aduse în discuție îndeosebi aceste două aspecte: iubirea și libertatea. În Apus, de cele mai multe ori, persoana este înțeleasă în cheie ontologică ori personalistă. Alteori îi sunt atribuite însușirile conștiinței de sine și ale conștiinței celuilalt (ale alterității). Sunt cunoscute ideile marelui filosof german Heidegger despre ființă, despre *Sein (Ființa)* și *Dasein (existența, „a-fi-în")*[1], despre cele trei atribute ale modului de ființare a omului, *„grija" (mérimna), „ieșirea-în-afară" (ékstasis)* și *„faptul-de-a-fi-în" (parontikótita).*

O altă abordare este cea eclesiologică. Asupra ei se apleacă în scrierile sale și Înalt Preasfințitul Ioannis Zizioulas, Mitropolit de Pergam. În viziunea sa, singure iubirea, libertatea și natura veșnică a omului nu redau deplin termenul *persoană,* deoarece iubirea în această stare căzută este legată de necesitatea instinctuală și, de asemenea, deoarece prin erosul omenesc se dă naștere unei noi făpturi supuse stricăciunii și morții; libertatea, la rândul ei, poate fi redusă la zero, precum și veșnicia se poate exprima negativ. De aceea, după cum subliniază Înalt Preasfințitul Ioannis, pentru a fi înțeleasă deplin, persoana trebuie legată de nașterea din nou a omului, care se săvârșește în sânul Bisericii. Omul trebuie să dobândească un alt ipostas, superior celui biologic, iar aceasta se înfăptuiește prin Botez, prin Tainele Bisericii, mai cu seamă prin Taina Dumnezeieștii Euharistii.

[1] *„Scos din contextul gândirii heideggeriene, Dasein-ul nu înseamnă mare lucru. Ca «realitate omenească» în schimb, așa cum îl concepe el, cuvântul e plin de înțelesuri. «Das Dasein ist sein Da» [«Dasein» (existența) înseamnă «a fi (sein) aici (da)» – n. trad.]. Această prezență, acest «Da» [adv.: «aici, acolo, în aceste împrejurări» – n. trad.] – care întregește și depășește clasicul «aici» și «acum» – provine din calitatea-i activă de «ființă în lume» («in der Welt sein» [«a-fi-în-lume» – n. trad.]). «A-fi-în-lume» nu numai o simplă «situație», un Positum, ci implică și explică însăși existența «realității umane»",* M. Heidegger, *Timp și ființă,* trad. D. Tilinca și M. Arman, Ed. Jurnalul literar, 1995, p. 9. *(n. trad.)*

În sfârșit, există și așa-numita abordare ascetică isihastă, care vine în completarea celei eclesiologice, de vreme ce împărtășirea de Tainele Bisericii presupune împlinirea prealabilă a anumitor condiții. Aceasta înseamnă că Tradiția isihastă a Bisericii îl ajută pe om să se slobozească din jugul robiei cu care îl leagă patimile, toate cele zidite și, în genere, puterile din afara sa, slobozire ce se dobândește urmând calea și metoda Bisericii, prin curățire, luminare și îndumnezeire. Sfântul Grigorie Palama, în scrierile sale, și toți Părinții niptici, se apleacă asupra modului în care omul își poate elibera mintea din robia rațiunii, a patimilor și a mediului din afară, precum și asupra căii de a dobândi rugăciunea noetică, a minții în inimă și de a se împărtăși de vederea-lui-Dumnezeu (contemplație, *theoría*). În felul acesta, cu ajutorul Harului lui Dumnezeu, omul este condus de la chip la asemănare, adică la desăvârșire, la unirea cu Dumnezeu[1].

Abordarea persoanei din perspectivă eclesiologică este legată în chip firesc de o viață ascetică și de împărtășirea omului cu Tainele Bisericii. Asceza dimpreună cu împărtășirea Tainelor îl fac pe om să trăiască în chip bisericesc și îl ajută să desăvârșească cele primite la zidirea sa.

Trebuie subliniat faptul că termenul prin care este desemnată în Sfânta Scriptură cea mai aleasă dintre creațiile lui Dumnezeu este cu precădere *„om"* (*ánthropos*), ca cel ce a fost zidit *„după chipul și asemănarea lui Dumnezeu"* și că în limbajul patristic omul sfânt este numit *„[om] îndumnezeit" (theoúmenos)*. Cu acest înțeles și în temeiul însușirilor celui îndumnezeit, putem întrebuința din perspectivă ortodoxă termenul *persoană-ipostas*, pe care să-l atribuim omului, fără riscul de a ne lăsa atrași de concepții antropocentrice și personaliste.

Nu scriem aici mai multe în legătură cu această temă, urmând să o cercetăm îndeaproape în capitolele de mai jos, prilej cu care ne vom opri și asupra ajutorului primit de credincioși din partea Părintelui duhovnicesc pe calea desăvârșirii.

[1] V. Ierótheos, Mitropolit de Nafpaktos și Aghios Vlasios, *To prosopo stin Orthodoxi Paradosi*, Ed. Sf. Măn. Nașterea Maicii Domnului (Pelaghia), p. 68 și urm.

2. Părințenia duhovnicească: Preotul ca tată și mamă

Viziunea asupra Preotului ca părinte – tată este larg răspândită în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți. Am putea adăuga, totodată, că această înțelegere este strâns legată de cea a maternității duhovnicești a Preotului. Părintele duhovnicesc trebuie să aibă față de fiii săi duhovnicești deopotrivă purtare de tată și de mamă.

Termenul *Tată* desemnează însușirea ipostatică a Celei Dintâi Persoane a Sfintei Treimi, Care L-a născut în veșnicie pe Fiul și Care Îl purcede pe Sfântul Duh. A Doua Persoană a Sfintei Treimi Se numește Fiu după fire al Tatălui; ascultător făcându-Se Tatălui, S-a întrupat de voie ca să mântuiască neamul omenesc. Însă, de vreme ce Hristos este Fiul în Care a binevoit Tatăl, după cuvântul: *„Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit"* (Matei 3:17), S-a făcut și El, la rândul Său, Tată pentru creștinii născuți din nou prin Taina Sfântului Botez și a Mirungerii. De altfel, *energia*-lucrarea Dumnezeului Celui în Treime este comună celor Trei Persoane; dincolo de însușirile ipostatice ale fiecăreia dintre Ele, *energia*-lucrarea lor spre cele din afară este comună, ceea ce înseamnă că zidirea și înnoirea lumii și a omului, zidirea lor din nou, sunt urmarea *energiei*-lucrării comune a Dumnezeului Treimic.

Sfântul Grigorie Palama, într-una dintre omiliile sale, vorbește despre faptul că, prin Sfântul Botez, Hristos ni Se face Părinte, în vreme ce prin Dumnezeiasca Împărtășanie, Mire. Despre părințenia lui Hristos scrie: *„Însă și Părinte al nostru S-a făcut prin Dumnezeiescul Său Botez"*[1]. Învățând poporul, Hristos reamintește că părinte, tată este cel ce îi iubește pe oameni și le poartă de grijă. În Rugăciunea Domnească ne-a învățat să-L chemăm pe Dumnezeu *Tată*: *„Tatăl nostru Care ești în ceruri..."* (Matei 5:9). Ne-a îndemnat să fim milostivi așa cum este și Tatăl nostru: *„Fiți milostivi, precum și Tatăl vostru este milostiv"* (Luca 6:36). Ne-a descoperit că Tatăl Cel ceresc hrănește păsările cerului (Matei 6:26), de vreme ce ocârmuiește lumea prin energiile Sale nezidite, iar despre grijile omului – mâncarea, băutura, îmbrăcămintea – a spus: *„Știe doar Tatăl vostru Cel ceresc că aveți nevoie de ele"* (Matei 6:32). Chipul acesta al tatălui care le poartă de grijă copiilor săi I se potrivește lui Dumnezeu, Care Se îngrijește

[1] Sf. Grigorie Palama, *Opere*, vol. 11, *EPE*, p. 410.

de copiii Săi, de făpturile mâinilor Sale, pe care i-a și zidit din nou duhovnicește. Omul nu este singur pe lume, nu este o jucărie lăsată în voia sorții.

În Sfânta Scriptură și în operele Sfinților Părinți Dumnezeu este înfățișat atât ca Tată, cât și ca Mamă.

Este cunoscut faptul că în multe locuri Dumnezeu este numit *Tată*. Însă în *Cântarea Cântărilor* din Vechiul Testament, cu privire la Dumnezeu, este invocat chipul mamei: *„Fiii maicii mele s-au mâniat, trimisu-m-au să le păzesc viile"* (Cântarea Cântărilor 1:5). Tâlcuind versetul, Sfântul Grigorie de Nyssa întăreşte faptul că în acest caz chipul mamei Îi este atribuit lui Dumnezeu, Ziditorul lumii. Scrie: *„(...) că una este cauza tuturor celor ce sunt, sau cauza lucrurilor, ca un fel de tată* [inadvertență față de textul grecesc: «μήτηρ», mamă – *n. trad.*]. *Și de aceea toate sunt între ele în legătură de frate și frate. Și anume, cele ce se cugetă ca cele ce sunt"*[1]. Cu alte cuvinte, toate făpturile au o cauză, pe Dumnezeu, ca mamă-născătoare a lor, de aceea și toate *„cele ce se cugetă"* (*ta nooúmena*) se înrudesc între ele, asemenea fraților.

Totodată, într-un alt loc din *Cântarea Cântărilor*, găsim scris: *„Ieşiți, fetele Sionului, priviți pe Solomon încoronat, cum a lui maică l-a încununat, în ziua sărbătoririi nunții lui, în ziua bucuriei inimii lui!"* (Cântarea Cântărilor 3:11). Ne este arătat în chip limpede faptul că Împăratul (Hristos) este încoronat de către Maica Sa. În tâlcuirea Sfântului Grigorie de Nyssa, ambele nume, Tată și Maică, se referă la Dumnezeu, ca Unul Ce nu este de parte bărbătească sau femeiască: *„Dumnezeirea nu e nici bărbat, nici femeie"*[2]. De aceea, pentru a-L desemna pe Dumnezeu se folosesc fiecare dintre cele două numiri ale genului, masculin sau feminin, fără ca prin aceasta să se necinstească în vreun fel înțelesul firii Sale nemuritoare. Scrie: *„De aceea, orice nume folosit pentru arătarea firii negrăite are același înțeles, nici numele femeiesc, nici cel bărbătesc neîntinând înțelesul firii pure (neamestecate)"*[3].

[1] Sf. Grigorie de Nyssa, *Opere*, vol. 7, *EPE*, p. 68. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor – Omilia a II-a* în *Scrieri. Partea Întâia*, Colecția *Părinți și Scriitori bisericești*, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 137. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem*, Omilia a VII-a, p. 208: *„Desigur, nimeni din cei ce cercetează cu judecată cuvintele lui Dumnezeu nu se va împiedica de amănuntul că este pomenită Maica, în loc de Tatăl, cunoscând că același înțeles îl au amândouă, pentru că dumnezeirea nu e nici bărbat, nici femeie". (n. trad.)*

[3] *Ibidem*, pp. 234-236.

Din cuvintele Sfântul Grigorie de Nyssa reiese în chip limpede faptul că Dumnezeu nu Se deosebește în parte bărbătească sau parte femeiască, nu există în El împărțire după gen, de vreme ce aceasta este o însușire a omului zidit. Numele *Tată, Maică* etc. sunt chipuri omenești pe care I le atribuim lui Dumnezeu, în funcție de energiile Sale dumnezeiești de care ne împărtășim.

De altfel, când vorbim despre Dumnezeu, pomenim energiile Sale, iubirea, pacea, dreptatea, îndelunga răbdare etc. Vederea celor trei Lumini de care se împărtășește cel îndumnezeit și comuniunea sa cu Dumnezeu sunt exprimate în cuvinte de învățătură prin intermediul a felurite imagini din spectrul realității zidite. Într-una dintre omiliile sale, Sfântul Grigorie Palama face referire de faptul că Biserica, asemenea unei maici iubitoare ce își alăptează pruncii la pieptul său, ne hrănește prin cei doi sâni ai ei, Botezul și Dumnezeiasca Împărtășanie[1].

Iubirea de mamă pe care Hristos o arată oamenilor este vădită de cuvântul spus înainte de Patima Sa: *„Ierusalime, Ierusalime, care omori pe proroci și cu pietre ucizi pe cei trimiși la tine; de câte ori am voit să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea puii săi sub aripi, dar nu ați voit!"* (Matei 23:37). Astfel, prin chipul tatălui este exprimată puterea ocrotirii, în timp ce prin cel al mamei, dragostea plină de afecțiune, grija, gingășia și iubirea lui Dumnezeu față de om.

Sfinții Apostoli au acest simțământ al părințeniei, ca unii ce le sunt credincioșilor tată și mamă. Apostolul Pavel, de pildă, le scria creștinilor din Thessalonic: *„Voi sunteți martori, și Dumnezeu de asemenea, cât de sfânt și cât de drept și fără de prihană ne-am purtat între voi credincioșii; Ca un părinte pe copiii săi, precum știți, așa v-am rugat și v-am mângâiat. Și v-am rugat cu stăruință să umblați cum se cuvine înaintea lui Dumnezeu, Celui ce vă cheamă la împărăția și la slava Sa"* (I Tesaloniceni 2:10-12). Acest fragment vădește faptul că Sfântul Apostol Pavel are simțământul de a fi Părinte duhovnicesc al creștinilor pe care i-a născut din nou în Hristos. Vedem, de altfel, cum această legătură duhovnicească poartă și chipul dragostei de mamă, de aceea vorbim despre alinare și mângâiere, după cuvântul de mai înainte al Apostolului: *„Noi însă am fost blânzi în mijlocul vos-*

[1] Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 410.

tru, aşa precum o doică îngrijeşte pe fiii săi" (I Tesaloniceni 2:7). Această legătură este, totodată, plină de curăţie, lipsită de însemnele omului căzut, aşa-numitele haine de piele, de aceea Apostolul spune: *„Cât de sfânt şi cât de drept şi fără de prihană [ne-am purtat între voi credincioşii]!"* (I Tesaloniceni 2:10).

Deosebit de grăitoare sunt şi binecunoscutele cuvinte adresate prin epistolă galatenilor: *„O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii, până ce Hristos va lua chip în voi!"* (Galateni 4:19). Este vădită aici în chip deplin dragostea de mamă a Apostolului Pavel, care suferă dureri născându-şi fiii duhovniceşti. De altfel, această naştere este strâns legată de întipărirea chipului lui Hristos în cei credincioşi, care înseamnă însăşi îndumnezeirea omului. A dobândi chipul lui Hristos înseamnă a ajunge la plinătatea asemănării, ce desemnează în termeni patristici îndumnezeirea. Înţelesul naşterii duhovniceşti este strâns legat de naşterea din nou a omului, care nu are un caracter static sau magic, ci activ şi centrat pe împărtăşirea cu Tainele Bisericii. Este vorba despre o neîncetată înălţare a omului de la nivelul celor sensibile şi psihologice către cele duhovniceşti şi teologice.

Şi într-un alt cuvânt al său Apostolul Pavel se vădeşte a le fi creştinilor părinte: tată şi mamă. Le scrie corintenilor: *„Nu ca să vă ruşinez vă scriu acestea, ci ca să vă dojenesc, ca pe nişte copii ai mei iubiţi. Căci de aţi avea zeci de mii de învăţători în Hristos, totuşi nu aveţi mulţi părinţi. Căci eu v-am născut prin Evanghelie în Iisus Hristos"* (I Corinteni 4:14-15). Face aici deosebire între învăţătorii care instruiesc şi mama care naşte. Sfântul Apostol are adâncul simţământ că a născut fii duhovniceşti, care, desigur, sunt mai cu seamă copiii lui Dumnezeu; de altfel, naşterea lor s-a săvârşit nu prin cuvinte omeneşti şi înţelepciune lumească, ci prin puterea Evangheliei. Astfel, viaţa creştină este naştere în Hristos. Vorbim despre Părinţi ce nasc, în chipul tatălui şi al mamei, fii duhovniceşti.

Părinţenia duhovnicească s-a transmis după Apostoli Episcopilor, care sunt următori acestora în lucrarea de păstorire a credincioşilor. O astfel de Tradiţie, destul de timpurie, întâlnim în epistolele Sfântului Ignatie Theoforul. În epistola sa către Tralieni scrie: *„Toţi să respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos; să respecte şi pe episcop, care este chip al Tatălui, iar pe preoţi ca pe sobor al lui Dumnezeu şi adunare a Aposto-*

lilor. Fără de aceștia nu se poate vorbi de Biserică"[1]. *Constituțiile apostolice* vădesc acest adevăr, arătând că Episcopul, *„învățător al bunei cinstiri [evlaviei], cu Dumnezeu dimpreună tată al vostru, «v-a născut pe voi din apă și din Duh» spre înfiere"*[2]. Părinţenia cea în Hristos este strâns legată de naşterea din nou a celor credincioşi, care se dobândește în sânul Bisericii prin împărtășirea Tainelor. Biserica este o instituție sfântă, Trupul lui Hristos, chivernisită de Duhul cel Preasfânt prin mijlocirea clericilor, al căror întâistătător este Episcopul.

Cu binecuvântarea acestuia, Preoții împlinesc la nivelul Bisericii locale lucrarea de părinți duhovnicești, săvârșitori ai Sfintelor sale Taine, începând cu cea a Botezului-Mirungerii și mergând până la cea a Dumnezeieștii Euharistii. Între acestea aflăm și Pocăința, cu deosebire Taină a părințeniei duhovnicești – Preotul ca tată și mamă –, socotită a fi al doilea botez.

În Biserică s-au arătat a fi Părinți duhovnicești și oameni plini de Har, lăcașuri ale Duhului Sfânt, care, născându-se pe ei înșiși din nou duhovnicește, au devenit apoi vase potrivite prin care să se lucreze și nașterea de fii duhovnicești. Aceasta întrucât cel ce are vârsta duhovnicească potrivită și puterea de a naște ajunge născător al fiilor duhovnicești, în vreme ce omul sterp duhovnicește nu poate naște fii duhovnicești. Însă și unul ca acesta își va săvârși lucrarea de Părinte duhovnicesc sub supravegherea și povățuirea duhovnicească a Episcopului. De altfel, nici o harismă dăruită de Duhul Sfânt nu poate rodi în Biserică singură de sine sau în dauna altor harisme.

Această părințenie în chipul tatălui și al mamei au avut-o și Sfinții Părinți ai Bisericii, astfel purtându-se față de fiii lor duhovnicești, pe care îi socoteau fii ai lui Dumnezeu, iar nu ai lor înșiși. Dacă astfel stau lucrurile cu părinții cei după trup, cu atât mai mult trebuie să se vădească aceasta în cazul părințeniei celei duhovnicești. Este grăitor în acest sens cuvântul Sfântului Simeon Noul Teolog, care pune în legătură chipul tatălui cu cel al mamei în privința părințeniei duhovnicești.

---

[1] *Vivliothiki Ellinon Pateron*, Ed. Apostoliki Diakonia, vol. 2, p. 272. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Ignatie Teoforul, *Epistole*, în *Scrierile Părinților apostolici*, trad. Pr. dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 205. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem*, p. 35.

Într-o epistolă adresată unuia dintre fiii săi duhovnicești, face referire la acest înțeles unitar al părințeniei celei îndoite, în chipul tatălui şi al mamei: *„Te-am zămislit prin învățătură, am suferit durerile naşterii tale prin pocăință, te-am născut prin îndelungă răbdare, prin dureri şi suferințe grele şi lacrimile cele de fiecare zi"*[1]. Vedem, astfel, cum toate aceste însuşiri ale zămislirii, purtării în pântece şi naşterii unui copil după trup trec și asupra lucrării cu fiii duhovnicești.

Cuviosul Nichita Stithatul notează răspunsul dat de Arsenie, fiul duhovnicesc al Sfântului Simeon Noul Teolog, mamei sale care venise să-l caute în mănăstire: *„Îl am pe cel ce m-a născut pe mine după Duh, de la care sug în fiecare zi laptele cel fără de vicleșug al Harului lui Dumnezeu, pe cel pe care îl numesc părintele meu după Dumnezeu, care îmi va fi și mamă, ca unul ce m-a născut în Duh..."* Făcând referire la această întâmplare, Cuviosul Nichita se întreabă: Când astfel este fiul duhovnicesc, *„în ce fel este cel ce l-a născut pe el?"*[2].

Există o minunată teză de doctorat redactată de Venizelos Hristoforidis cu titlul *Părințenia duhovnicească, potrivit învățăturii Sfântului Simeon Noul Teolog,* în care autorul analizează cu multă îndemânare tema părințeniei duhovnicești în lumina scrierilor acestui mare teolog al Bisericii. Tema este cercetată în cuprinsul a cinci capitole: primul tratează noțiunea propriu-zisă de *părințenie duhovnicească* și încearcă să ofere o definiție a acesteia, al doilea capitol discută despre Părintele duhovnicesc și ierarhia bisericească, al treilea despre însușirile Părintelui duhovnicesc: smerenia, dragostea de Dumnezeu, nepătimirea și dreapta socotință, al patrulea înfățișează purtarea Părintelui față de fiii duhovnicești, fiind discutate aspecte precum asumarea părințeniei duhovnicești, învățătura, rugăciunea, răspunderea, dragostea ori asprimea, iar cel de-al cincilea capitol, intitulat *Purtarea fiilor față de Părintele lor duhovnicesc,* dezvoltă teme precum alegerea Părintelui duhovnicesc, mărturisirea, ascultarea, credința, dragostea și cinstea[3].

În *Pateric* întâlnim chipuri de Părinți împodobiți cu harisma dreptei socotințe, care le-au arătat o dragoste nețărmurită fiilor

[1] Venizelos Hristoforidis, *I pnevmatiki patrotis kata ton Symeon ton neon Theologhon,* Ed. Pournara, Thessalonic, 1977, p. 26.

[2] *Ibidem,* p. 30.

[3] *Ibidem.*

duhovnicești. Cuvintele Avvei Pimen m-au impresionat întotdeauna. Redăm mai jos câteva fragmente:

„A venit odată un frate la Avva Pimen și îi zice lui: Ce voi face, părinte, că sunt supărat de curvie? Și iată, m-am dus la Avva Ivistion și îmi zice: Nu trebuie să o lași să zăbovească în tine. Îi zice lui Avva Pimen: Avva Ivistion!... Faptele lui sunt sus împreună cu îngerii, și nu știe el că eu și tu suntem în curvie. De-și va ține călugărul pântecele, limba și străinătatea, îndrăznește, că nu moare"[1].

Vedem cum acest om sfânt se socotește pe sine în aceeași stare cu a celui care îl cercetează, spre a-l mângâia și, de pe această poziție de împreună-păcătos, îl îndreptează.

Alt exemplu:

„A întrebat un frate pe Avva Pimen, zicând: De voi vedea greșeala fratelui meu, bine este să o acopăr pe ea? Îi zice lui bătrânul: În orice ceas vom acoperi greșeala fratelui nostru, și Dumnezeu o acoperă pe a noastră; și în care ceas o arătăm pe a fratelui, și Dumnezeu o arată pe a noastră"[2].

Și această pildă vădește iubirea de oameni a Avvei Pimen.

Însă și Părintele nostru contemporan, Paisie Aghioritul, deși nu a fost sfințit prin Taina Preoției, tuturor celor ce se apropiau de el pentru a-l întreba cu privire la diferite aspecte ale vieții duhovnicești le răspundea cu multă afecțiune, cu delicatețe și cu dragoste, cu iubire de oameni, altfel spus, se purta ca un părinte, ca tată și ca mamă. Lucrarea lui era, desigur, totdeauna în deplină ascultare de Biserică, față de care nutrea o cinstire nețărmurită.

Într-una dintre cărțile apărute în ultima vreme, ce cuprind biografii ale Stareţului, putem vedea multe elemente care ne încredințează asupra celor de mai sus. Vom puncta câteva dintre acestea.

Vedem, așadar, harisma de povățuitor a Stareţului: *„Cuvântul său era simplu, ca cel al pescarilor-apostoli, practic, viu, expresiv, atrăgător, blând și dulce. El cădea ca o rouă peste sufletele însetate. În povestirile sale era fără seamăn. Împletea istorioare firești pline de har, cu glume, pentru ca povestirea să devină mai plăcută, mai expresivă și să accentueze ceva duhovnicesc. Vorbea adeseori «în pilde», dădea exemple din natură și din viață. Exprimarea sa era totdeauna limpede, poetică și plină de apofteg-*

---

[1] *Apophtegmata Gheronton, Philokalia ton niptikon kai askitikon,* vol. 1, Ed. patristică Sf. Grigorie Palama, p. 553. Reproducem fragmentul după traducerea românească: *Pateric egyptean,* Ed. Sophia, București, 2011, p. 205. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem.*

me. Putea vorbi liber toată ziua fără să se pregătească, dar cu toate acestea ascultătorii nu-și puteau dezlipi privirile de la el"[1].

Este important să vedem și felul în care se purta cu cei ce veneau în preajma sa – pe de o parte privea adânc în ochii lor pentru a le scruta sufletul, în timp ce le asculta problemele, iar, pe de alta, se ruga în taină lui Dumnezeu să-l lumineze. Cele două nu se excludeau reciproc. Aflăm scris: *„Dar atunci când era întrebat despre situații și probleme duhovnicești care privesc mântuirea, îl urmărea cu atenție pe cel cu care vorbea, privind adânc în ochii lui cu privirea sa pătrunzătoare și în același timp rugându-se în taină pentru el. După ce înțelegea exact întrebarea, «spunea cele dăruite lui de har» [Sfântul Isaac Sirul, Cuvântul 76]"*[2].

Părintele Paisie avea harisma de a alina sufletele – de atât de mare trebuință pentru omul contemporan – și prin aceasta îi mângâia pe cei ce se apropiau de el, oameni apăsați de probleme grave, fie ele trupești, psihologice ori duhovnicești. Iarăși, în alt loc citim: *„Așa cum soarele de primăvară alungă ceața și încălzește, tot astfel și Stareţul, prin harisma mângâierii, alunga mâhnirea și mângâia pe orice suflet chinuit care se apropia de el.*

Mulți scăpau la el mai ales pentru a se ușura sufletește. Veneau mâhniți și plecau cu desăvârșire schimbați. Chiar și numai dacă îl vedea cineva pe Stareț primea putere și bucurie. Iar dacă avea binecuvântarea să și vorbească cu el, atunci simțea o bucurie nemaiîntâlnită și pleca schimbat. Cam aceleași cuvinte ar fi putut spune și altcineva unui îndurerat, însă cuvintele lui aveau altă putere, transmiteau harul lui Dumnezeu.

Izbutea să ia toată durerea și mâhnirea omenească și să pună în loc bucurie și mângâiere. El gusta amărăciunea, iar oamenii se umpleau de bucurie și dulceață.

Dragostea lui sinceră pentru fiecare om făcea durerea și problemele celorlalți ale sale și sfârșea în rugăciune din inimă pentru cei îndurerați. Prin el lucra harul dumnezeiesc, un har deosebit al mângâierii.

Oamenii vedeau pilda vieții lui și primeau mângâiere, pe când el suferea de multe boli. Însă răbda și slavoslovea pe Dumnezeu și nu-L ruga să-i dea sănătate. Totdeauna avea bună dispoziție și revărsa în jurul său bucurie,

[1] Ierom. Isaac, *Vios Gherondos Paisiou tou Aghioreitou*, Sfântul Munte, 2004, p. 564. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Ierom. Isaac, *Viața Cuviosului Paisie Aghioritul*, trad. Ieroschim. Șt. Nuțescu, Ed. Evanghelismos, București, 2005, p. 539. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem*, p. 566. În trad. rom.: *ibidem*, p. 541.

o bucurie care îi mângâia pe cei îndureraţi. Iar aceştia plecau bucuroşi cu toate necazurile pe care le aveau. Şi aceasta pentru că nu le dădea o mângâiere falsă. Stareţul accentua asupra credinţei în Dumnezeu, răbdării, slavosloviei, înfruntării duhovniceşti a încercărilor, după care arăta scopul necazurilor. Îndulcea suferinţele acestei vieţi cu nădejdea celor veşnice.

Mergeau la el monahii chinuiţi de gânduri şi ispite, dar după o scurtă discuţie cu el se simţeau uşuraţi, ca şi cum le-ar fi crescut aripi, şi plecau zburând. Îşi regăseau râvna lor de la început şi se simţeau ca şi cum în acea clipă ar fi început viaţa lor monahală. Iar când se întorceau în mănăstire, schimbarea lor era atât de vădită, încât era observată de toţi şi-i întrebau: «Nu cumva aţi mers la Părintele Paisie?»"[1].

Este grăitoare o întâmplare amintită de însuşi Părintele Paisie, din care aflăm cum venea întru întâmpinarea oamenilor împovăraţi de dureri şi cum îi ajuta spre folos, dar şi cu multă jertfă:

„Odată, a povestit Stareţul, a venit la «Panaguda» un tânăr bolnav, care avea probleme psihologice şi credea că este nebun. Vorbea, vorbea, iar când îi răspundeam, nu auzea, ci se gândea ce să-mi mai spună. Avea o mare dezordine sufletească şi înrâurire diavolească. Vezi, atunci când harul lui Dumnezeu îl părăseşte pe om, intervin diavolii. Acest tânăr se întunecase şi ajunsese la mare deznădejde.

Trecuse destul timp, dar încercam să nu mă mişc nici cât de puţin, ca să nu-i dau impresia că mă îngreuiez de el. Am stat nouă ore şi jumătate şi l-am ascultat. Venisem de la priveghere, aveam probleme cu intestinul şi stăteam pe o placă de piatră şi îmi era frig, dar fiindcă îl primisem, trebuia să termin. Dacă l-aş fi ţinut, să zicem, opt ore şi jumătate şi după aceea l-aş fi alungat, în zadar ar fi fost osteneala celor opt ore şi jumătate.

A doua zi a venit fratele lui să-mi mulţumească. «De ce îmi mulţumeşti? Ce am făcut?» Acela a suferit opt ani, iar eu, dacă l-am ascultat nouă ore şi jumătate, ce mare lucru am făcut? Tânărul s-a aranjat, iar acum este profesor şi un familist credincios şi adeseori vine în Sfântul Munte să mă vadă"[2].

O astfel de slujire pastorală jertfelnică este mântuitoare. Cu cât se aduce cineva mai mult pe sine jertfă, cu atât oamenii primesc un mai mare ajutor.

---

[1] *Ibidem*, pp. 569-570. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 544-545.
[2] *Ibidem*, pp. 582-583. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 556-557.

3. Tămăduirea omului

Am arătat în cele de până acum un adevăr general, acela că Părintele duhovnicesc este un ajutor pe calea către îndumnezeire, cale pe care omul o are de străbătut pentru a ajunge de la chip la asemănare, la unirea cu Dumnezeu. De multe ori în scrierile Sfinților Părinți această cale este pusă în legătură cu peregrinarea poporului israelit din Egipt în pământul făgăduinței. Și, desigur, evreii au urmat-o povățuiți fiind de Dumnezeu prin Prorocul Moisí. Așadar, Părintele duhovnicesc este un alt Moisí, în vreme ce creștinii îi închipuiesc pe israeliți.

Privind cu atenție această imagine, descoperim mai multe aspecte. Mai întâi, israeliții au fugit din țara în care robeau egiptenilor. Au trecut Marea Roșie și au ajuns de cealaltă parte a acesteia. A urmat apoi peregrinarea lor prin pustiu, drumul către pământul făgăduinței, către țara libertății.

Această cale pe care au străbătut-o israeliții este valabilă și pentru creștini. Mai întâi, ei trebuie să se depărteze de robia patimilor, să se izbăvească, adică, de patimile care lucrează în lăuntrul sufletului și care ies la iveală în chip atât de felurit. Trebuie să treacă apoi prin Taina Botezului, prin care i se dăruiește omului putința de a ajunge în pământul libertății. După aceasta, trebuie să se izbăvească de aducerile-aminte cele din lăuntru, legate de patimi, să primească în chip felurit Harul lui Dumnezeu, să păzească cuvântul descoperirii, al Revelației, să se lupte cu fel de fel de vrăjmași, și astfel să intre în pământul făgăduinței.

Așa cum am arătat, un rol însemnat pe această cale îl deține Moisí, adică Părintele duhovnicesc, care aduce înaintea Domnului problemele credincioșilor, primește povățuirea Sa și lucrează, cu prinos de jertfă mucenicească, tămăduirea fiilor săi duhovnicești. Această călăuzire pe calea tămăduirii înseamnă slobozirea credincioșilor de sub stăpânirea patimilor și unirea lor cu Hristos.

După această expunere cu caracter general, trebuie să punctăm mai îndeaproape în ce anume constă tămăduirea omului din perspectiva Bisericii și cum se poate ea dobândi. Desigur, nu vom înfățișa aici lupta cu patimile, modul în care acestea trebuie înfruntate, ci ne vom apleca asupra unui aspect esențial, mai adânc.

În întreaga Tradiție a Bisericii noastre se vorbește mult despre tămăduirea omului, despre faptul că această cădere a sa şi tot ce ea a adus mai apoi cu sine este boală, despre faptul că Biserica este spital duhovnicesc – bolniță –, că omul se tămăduiește prin împărtăşirea de Tainele Bisericii și prin asceză și despre faptul că slujitorul Domnului, Preotul, este un terapeut, un doctor al sufletului.

Ce este, așadar, tămăduirea omului și cum se poate dobândi?

Potrivit Tradiției Părinților, așa cum o întâlnim și la Sfântul Ioan Damaschin, sufletul omului este cuvântător *(logikí)* și cugetător *(noerá)*, ceea ce înseamnă că are două *energii*-lucrări, una cuvântătoare-rațională *(logikí)*, prin care intră în contact cu lumea, și una cugetătoare-noetică *(nous)*, prin care ajunge în comuniune cu Dumnezeu.

L-am întrebat odată pe pururea-pomenitul Părinte Paisie care este deosebirea dintre rațiune și minte-*nous* și mi-a răspuns printr-o pildă minunată. Mi-a spus că **simțurile** sunt foarte „groase", se aseamănă strugurilor pe care îi tescuim și mustului obținut din ei; **rațiunea** este asemenea vinului care iese din must, iar **mintea-*nous***, de o mult mai mare subțirime, rachiului, vinului distilat. Înțelegem, astfel, că sfinții cunosc din experiență ce anume reprezintă aceste două energii – cea cuvântătoare-rațională și cea cugetătoare-noetică – și care este lucrarea fiecăreia dintre ele.

După căderea în păcat, mintea-*nous* – energia cugetătoare-noetică – s-a întunecat și s-a amestecat cu rațiunea, pricină pentru care omul nu a mai putut rămâne în comuniune cu Dumnezeu. Energia sa cugetătoare a devenit nelucrătoare şi omul a dobândit, am putea spune, o înțelenire care nu-i mai îngăduie să-L cunoască pe Dumnezeu.

Urmările sunt cutremurătoare și pentru om, și pentru întreaga zidire. Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Grigorie Palama scriu în chip limpede că: „*Mintea depărtată de Dumnezeu se face fie dobitocească, fie demonică*", cu alte cuvinte, când omul are mintea întunecată, se aseamănă fie dracilor, prin mândrie și egoism, fie dobitoacelor necuvântătoare, prin patimile trupului.

Aceasta înseamnă că omul își pierde orientarea pe cale, se îmbolnăvește sufletește și trupește, toate puterile sufletului și trupului său se nimicesc și se prefac în patimi ale iubirii de slavă, de plăcere și de argint, iar boala aceasta se răsfrânge apoi asupra între-

gii zidiri, de care omul se folosește în chip pătimaș, silind-o să producă mai mult decât este de trebuință, spre satisfacerea poftelor lui bolnave.

Tămăduirea omului constă în descoperirea energiei sale cugetătoare și în despărțirea ei de cea cuvântătoare-rațională. Prin această mișcare în paralel a celor două energii, omul se desăvârșește, altfel spus, prin energia rațională petrece în legătură cu lumea, iar prin cea cugetătoare dobândește părtășia cu Dumnezeu.

Aceasta este calea tămăduirii pe care au vestit-o în Vechiul Testament Prorocii, în Legământul cel Nou Apostolii și Sfinții Părinți, și al căror Învățător comun le-a fost, desigur, Cuvântul cel neîntrupat, respectiv Cel Întrupat.

Este vorba despre o metodă terapeutică, o cale de tămăduire, cât se poate de simplă și de concretă. Ea cunoaște două tipuri de lucrări, săvârșite atât separat, cât și în paralel și prin care se urmărește, pe de o parte, tămăduirea energiei raționale, iar, pe de alta, „activarea" energiei cugetătoare-noetice.

Una dintre lucrări vizează străduința noastră de a ne păstra energia rațională curată, prin aceasta înțelegând că vom îndepărta de la noi gândurile rele și le vom îngădui pe cele bune. Încercăm, totodată, ca nici prin aceste așa-numite gânduri bune să nu primim vreo înrâurire ce s-ar răsfrânge asupra energiei noastre cugetătoare-noetice și asupra părții pătimitoare a sufletului. În această lucrare un rol însemnat îl joacă ascultarea față de Părintele duhovnicesc și îndeletnicirea rațiunii cu cuvintele rugăciunii. Tot aici intră dreptarul duhovnicesc al trezviei, precum și rugăciunea rațională (*logiki*).

În continuare, în paralel cu aceasta, ne străduim să facem lucrătoare energia cugetătoare-noetică, astfel încât să nu fie înrâurită de gândurile puterii raționale și, pe cât este cu putință, să rămână curată de închipuiri, ținând pomenirea lui Dumnezeu, adică rugăciunea neîncetată, de toată vremea.

Această străduință începe, se întărește și se desăvârșește cu ajutorul Harului lui Dumnezeu, ea fiindu-i dăruită omului prin Tainele Bisericii. După o vreme, Sfântul Duh preface rugăciunea rațională în rugăciune a minții, Se slujește, adică, de cuvintele rugăciunii pe care le articulăm la nivelul rațiunii, prefăcându-le în cuvinte rostite prin energia cugetătoare-noetică. Omul cunoaște aceasta din căldu-

ră lăuntrică ce îi cuprinde inima. Este ceea ce Părinţii numesc *„sălta-rea inimii"*, însuşi începutul rugăciunii lăuntrice. Omul atunci nu se mai roagă. Rugăciunea începe să se lucreze de la sine prin Sfântul Duh, şi el doar o aude rostindu-se înlăuntrul său.

A doua cale de a păstra energia raţională în hotarele ei şi de a pune în lucrare energia cugetătoare-noetică este cea a durerilor, a ispitelor şi a îndurării lor cu bărbăţie şi curaj.

Ispitele şi suferinţele care se abat asupra omului i se fac acestuia tot atâtea minunate mijloace pedagogice de dobândire a tămăduirii, dacă ştie, desigur, cum anume trebuie ele înfruntate.

Cu alte cuvinte, când este încercat prin suferinţă, omul nu trebuie să primească nici un gând potrivnic, ci să pună gândul cel bun şi să-I dea slavă lui Dumnezeu. În felul acesta, el îşi păstrează energia raţională în hotarele ei fireşti. În paralel, energia cugetătoare, care se curăţeşte prin durere şi nu primeşte înrâurirea gândurilor energiei raţionale, fie ele rele sau bune, începe să lucreze şi înalţă rugăciune către Dumnezeu. Astfel ia naştere şi rugăciunea minţii.

Aceste două căi de tămăduire, ce pot fi urmate şi în paralel, îl conduc pe om la desăvârşirea duhovnicească, îi vindecă toate funcţiile sale psihosomatice şi, totodată, îl izbăvesc de toate problemele psihologice. Puterile psihosomatice ale omului încetează să mai lucreze împotriva firii şi dobândesc o lucrare după fire şi mai presus de aceasta. Sporeşte în om dragostea de Dumnezeu, inima i se curăţeşte, dorinţele născute din iubirea de sine sunt îndepărtate, şi trupul însuşi se transfigurează.

Astfel se explică faptul că omul dobândeşte putere, rabdă toate ispitele şi încercările, chiar şi chinurile muceniceşti, ştiind că mucenicia nu este rodul voii omului, ci al trăirii şi al vederii-lui-Dumnezeu.

De ajutor pe această cale de tămăduire sunt Preoţii, care slujesc în numele lui Dumnezeu, având ca scop vindecarea omului; altfel spus, ei urmăresc să facă lucrătoare, „să activeze" energia cugetătoare-noetică a omului, astfel încât acesta să devină om duhovnicesc şi să se învrednicească de părtăşia cu Dumnezeu.

Potrivit învăţăturii Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, în aceasta constă lucrarea Preoţilor. Cunoaştem faptul că în scrierile Părinţilor – începând cu Sfântul Dionisie Areopagitul şi toţi cei de după el –, însă şi în tot cuprinsul Vechiului, respectiv al Noului Testament, precum

și în operele Părinților mai de început ai Bisericii – Sfinții Vasilie cel Mare, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa etc. – sunt vădite feluritele chipuri în care omul se împărtășește de Harul lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, omul se face părtaş energiei curățitoare, luminătoare şi îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, așa încât vorbim despre cele trei cunoscute stadii ale vieții duhovniceşti: curățirea, luminarea şi îndumnezeirea.

În strânsă legătură cu acestea sunt și cele trei trepte ale Preoției: slujirea ca Diacon, Preot și Episcop. Diaconii îi ajută pe credincioși în lucrarea curățirii, Preoții, pentru dobândirea luminării, iar Episcopii îi călăuzesc către îndumnezeire.

Toate acestea arată că tămăduirea omului, adică cercetarea și curățirea energiei sale cuvântătoare-raționale (treapta curățirii), punerea în lucrare a energiei cugetătoare-noetice (luminarea) și vederea slavei lui Dumnezeu (îndumnezeirea) se află în strânsă legătură cu Tainele Bisericii, Sfântul Botez, Taina Mirungerii și Dumnezeiasca Euharistie, precum și cu cele trei trepte ale Preoției: Diacon, Preot și Episcop.

Din această perspectivă spunem că Biserica este locul unde omul află tămăduirea duhovnicească. Socotim imaginea spitalului a fi cu totul potrivită, de vreme ce Biserica este, într-adevăr, spital duhovnicesc.

Într-un așezământ de sănătate medicul aflat în funcția de conducere trebuie să fie foarte bine pregătit, să-i supravegheze pe toți ceilalți medici și asistenți din subordinea sa, medici – cadre universitare: profesori, conferențiari, lectori (șefi de lucrări), asistenți universitari; asistenți medicali și infirmieri, și să-i învețe metodele prin care să poată trata bolile trupești ale oamenilor. Dacă vreun medic sau asistent din rândul personalului medical aplică alte terapii, ce duc la moartea pacienților, nicidecum la vindecarea lor, atunci întreaga răspundere o poartă directorului spitalului, care trebuie să ia, firește, măsurile cuvenite pentru a îndrepta lucrurile.

În mod asemănător, în ceea ce priveşte tămăduirea credincioșilor, întâistătătorul Bisericii la nivel local este Episcopul. Preoții, aflați sub supravegherea sa, sunt doctori ai sufletelor și, cu îngăduința acestuia, săvârșesc Tainele și tămăduiesc, în vreme ce Diaconii și Monahii sunt îngrijitori-asistenți duhovnicești. Desigur, hotarul dintre boală

și vindecare nu este unul foarte bine delimitat, așa încât cele două să fie cu totul despărțite, deoarece precum într-un spital medicul ce îi vindecă pe ceilalți se poate întâmpla să fie, la rândul său, bolnav, întocmai se petrec lucrurile și în spațiul Bisericii. Însă și în spitalul bolilor trupești, și în cel al bolilor duhovnicești, Biserica, cei rânduiți să conducă, în acest din urmă caz, Episcopii și Preoții, trebuie să cunoască metoda terapeutică, mijlocul prin care omul poate primi tămăduirea.

Din toate cele de mai sus tragem concluzia că alegerea Episcopilor în eparhiile bisericești nu trebuie făcută pe baza unor criterii antropocentrice, pe linia unui rigorism moral, ci potrivit cunoașterii pe care aceștia o au în vederea tămăduirii omului. Hirotonia Preoților, totodată, nu trebuie săvârșită doar pe baza unor simple criterii exterioare de ordin social și moral, ci ținând seama de ascultarea arătată mai-marelui acestui spital duhovnicesc, Episcopului, și de ajutorul pe care îl pot oferi oamenilor pentru dobândirea tămăduirii. Când Episcopul, ca un bun cunoscător al mijloacelor terapeutice duhovnicești, vede că Preoții nu urmează calea de tămăduire a Bisericii și că nu îi dau ascultare – el purtând principala răspundere pentru buna aplicare a tratamentelor –, că nu-i vindecă pe credincioși, ci dimpotrivă, îi îmbolnăvesc și îi pogoară în iad, trebuie să ia măsurile cuvenite. Tot aici se cuprind și epitimiile administrate de Episcop, caterisirea și suspendarea din funcție a clericilor.

Este limpede, așadar, faptul că metoda terapeutică deținută de Biserica noastră constă în „activarea" energiei cugetătoare-noetice, astfel încât să se miște deopotrivă cu energia cuvântătoare-rațională, în această lucrare constând însuși temeiul înaintării de mai apoi a omului către îndumnezeire. Cine nu cunoaște metoda despre care vorbim, nu poate ști ce înseamnă a fi creștin și nici nu are înțelegerea lucrării de Întrupare a Mântuitorului Hristos și a menirii Bisericii.

Această metodă, dimpreună cu toate urmările pe care le aduce cu sine, pot fi concentrate în două cuvinte: ***isihie*** și ***teologie***. Isihia este metoda de curățire și de luminare a omului, iar teologia reprezintă cunoașterea lui Dumnezeu, prin care omul își împlinește scopul dintru început al zidirii sale și ajunge să le fie și altora călăuzitor pe calea către îndumnezeire.

4. Slujirea pastorală în lumina sfintelor canoane ale Bisericii

Ne vom ocupa în capitolul de față de această știință a îndrumării pastorale prin care este dobândită tămăduirea omului, atrăgând atenția asupra importanței sfintelor canoane în cadrul acestei însemnate lucrări.

Pentru îndrumarea duhovnicească a credincioșilor, Biserica noastră a cultivat și o știință a pastorației, pe care o întâlnim la Sfinți, Proroci, Apostoli, Sfinți Părinți, cuvioși și asceți, și prin care toți aceștia și-au călăuzit fiii duhovnicești. Este o lucrare pe care o putem vedea în paginile Sfintei Scripturi și în Sinodicoanele Bisericii. Aceste scrieri nu sunt simple opere istorice sau teologice, văzute prin prismă raționalistă, ci au un caracter prin excelență pastoral și medical. Aceasta ar fi dreapta înțelegere cu care suntem datori în privința lor.

Un rol de seamă în lucrarea pastorală îl dețin canoanele Sinoadelor Ecumenice și Locale. Așa cum s-a observat, sfintele canoane însumează experiența Bisericii pe această cale a călăuzirii credincioșilor, fapt pentru care au o mare însemnătate.

Foarte important este, desigur, modul în care acestea sunt tâlcuite și întrebuințate, deoarece, așa cum spunea pururea-pomenitul Părinte Ioannis Romanidis, cuțitul este mânuit de chirurg pentru cele mai fine operații menite să-i aducă omului tămăduirea, dar și de măcelar, pentru a tăia carnea în bucăți. Din această pricină numai cei îndumnezeiți se pot sluji cu bună rânduială de sfintele canoane, în vreme ce, dacă ajung în mâna măcelarilor de suflete, vor fi folosite spre omorârea oamenilor.

În cele ce urmează notăm câteva dintre condițiile care se cer neapărat împlinite în vederea unei bune întrebuințări a sfintelor canoane.

a) Sfintele canoane, în tâlcuirea Sfinților Părinți ai Bisericii

Sfintele canoane trebuie aplicate în hotarele temeiurilor bisericești, fără a fi întrebuințate ca dreptare ale unei ideologii, altminteri se înstrăinează de scopul pe care îl slujesc și pierd puterea cu care au fost investite.

Trebuie notat faptul că Biserica, așa cum aflăm din cărțile și tâlcuirile Sfintei Scripturi, rânduiește și judecă astfel dogmele și sfintele canoane, veghind la unitatea sa și la tămăduirea mădularelor vătămate de boală. În Biserica primară nu existau dogme și canoane, deoarece peste credincioși se revărsa din belșug Harul Duhului Sfânt. Când însă, din felurite pricini, mădularele Bisericii au fost atrase de duhul lumesc, aceasta a statornicit, prin Sinoadele Ecumenice și Locale, dogme și canoane spre tămăduirea omului.

Este grăitor faptul că dogmele sunt consfințite prin formula: *„Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă"*, iar sfintele canoane prin: *„A binеplăcut [Părinților întruniți la] Sinod"*. Acest lucru arată că dogmele rămân neschimbate, neștirbite, în vreme ce sfintele canoane, fără a cunoaște schimbări în conținutul lor și în duhul ce le adapă, pot cunoaște, după caz, schimbări potrivit cu nevoile epocii în care au fost statornicite. Aceasta este lucrarea Bisericii.

De asemenea, trebuie semnalat faptul că există o strânsă legătură între dogme și canoane. Dogmele, numite și *dreptare* (gr. *óroi*), întrucât arată linia de hotar dintre înșelare și adevăr, dintre boală și tămăduire, sunt expresia descoperirii (Revelației) primite de cei îndumnezeiți, arătând calea către îndumnezeire și mijlocul prin care omul află tămăduirea. Sfintele canoane au ca temei dogmele-hotărârile Sinoadelor Ecumenice și sunt traducerea în practică a acestora; reprezintă, cu alte cuvinte, leacurile menite a-i ajuta pe oamenii bolnavi să se învrednicească de trăirea adevărului revelat și de primirea în lăuntrul lor a lucrării dogmelor credinței. Altfel spus, dogmele cu privire la Dumnezeu, la Întruparea Cuvântului, la Biserică etc. trebuie să i se facă omului sânge și hrană spre viață. La aceasta se ajunge pe calea experienței, prin trăirea sfintelor canoane.

Este vădit faptul că sfintele canoane reprezintă trăirea adevărului revelat al credinței și nașterea din nou duhovnicească a oamenilor. Când vorbim despre naștere din nou duhovnicească, nu înțelegem o îndreptare pe plan individual a caracterului omului, ci însuși faptul de a trăi cugetul Bisericii, adică îmbisericirea, împărtășirea sa, la diferite măsuri, de Harul lui Dumnezeu. După primirea Tainei de inițiere, de intrare în viața creștină prin Botez, și împărtășirea de darurile Sfântului Duh prin Taina Mirungerii, omul este supus multor ispite și este încercat prin felurite boli. Prin trăirea pocăinței și

urmarea sfintelor canoane, în lăuntrul său începe să lucreze Harul Botezului și al Mirungerii. Astfel, sfintele canoane nu sunt o seamă de legiuiri cu caracter moral ori prevederi ale vreunui cod deontologic, ci leacuri spre mântuirea omului.

Desigur, în vederea unei drepte înțelegeri și întrebuințări ale sfintelor canoane trebuie luat aminte cu grijă la mediul și la duhul care însuflețesc viața bisericească, precum și la lucrarea de păstorire a Episcopului locului, acesta nefiind vicarul lui Hristos pe pământ, ci taina prezenței Lui simțite în sânul Bisericii.

b) Părintele duhovnicesc și Harul deosebirii (dreapta socotință)

Cele spuse mai înainte cu privire la întrebuințarea sfintelor canoane pun în lumină Harul deosebirii (dreapta socotință), una dintre cele mai mari harisme cu care trebuie să fie împodobit Părintele duhovnicesc.

Sfântul Evanghelist Ioan îi povățuiește pe creștini în epistola sa sobornicească: *„Iubiților, nu dați crezare oricărui duh, ci cercați duhurile dacă sunt de la Dumnezeu"* (I Ioan 4:1). Feluritele duhuri trebuie cercate, pentru a vedea dacă sunt de la diavol sau de la îngerii slujitori ai lui Dumnezeu, dacă sunt drăcești sau dumnezeiești. A deosebi energiile zidite de cele nezidite, pe cele omenești de cele dumnezeiești, și iarăși, pe cele drăcești de cele dumnezeiești, reprezintă însăși lucrarea teologiei ortodoxe. Teologul văzător, care se învrednicește de vederea lui Dumnezeu în Ipostasul Cuvântului, poate face deosebirea între cele ce vin de la Dumnezeu și cele ce vin de la diavol. Prin urmare, teolog este cel care deosebește duhurile, și care face, totodată, o diagnosticare corectă a bolilor de natură duhovnicească, trupească, psihologică, neurologică sau care țin de înrâuririle diavolești.

Sfântul Ioan Scărarul cercetează în amănunt cele despre dreapta socotință (*diákrisi, deosebire, discernământ*), împărțind-o în trei stadii: dreapta socotință a celor începători, a celor de pe treapta din mijloc și a celor desăvârșiți. În cei începători dreapta socotință [*„puterea de a deosebi"*] este *„cunoașterea adevărată a celor privitoare la ei înșiși"*, adică dreapta cunoaștere a propriului sine. În cei de pe treapta din

mijloc este *„simțirea înțelegătoare (noerá aísthisis)*[1] *care deosebește fără greșeală binele propriu-zis de binele natural și de cel potrivnic"*, adică simțul lăuntric ce deosebește în chip neînșelat adevăratul bine de binele firesc și de răul potrivnic lor. În cei desăvârșiți, deosebirea este *„cunoștința sălășluită [în ei] prin luminarea dumnezeiască"*, așadar cunoașterea dobândită prin luminarea lui Dumnezeu ce strălucește în chip desăvârșit toate cele care pentru ceilalți rămân întunecate. Iar în linii generale Sfântul Ioan scrie că deosebirea este *„cunoașterea sigură a voii dumnezeiești în orice timp și loc, și lucru"*, care petrece în cei curați cu inima, cu trupul și cu graiul. *„Dreapta socoteală este conștiința nepătată și simțirea curată"*[2].

Părintele duhovnicesc trebuie să dea dovadă de dreaptă socotință, care constă în punerea unui diagnostic corect și în aplicarea unei terapii potrivite omului bolnav, de vreme ce sfintele canoane au tocmai această viziune a vindecării, fără a urma unei mentalități justițiare.

Este grăitor faptul că Părinții adunați la Sinodul V-VI Ecumenic, rânduind epitimii pentru felurite păcate, în scopul tămăduirii creștinilor, în cel de pe urmă canon (102) întăresc în chip lămurit care este rostul acestor epitimii și în ce fel trebuie ele întrebuințate de către un Părinte duhovnicesc împodobit cu dreapta socotință. Redăm mai jos întregul canon, pe care îl socotim a fi de mare însemnătate:

„Se cade ca cei ce au primit de la Dumnezeu puterea de a lega și de a dezlega să cerceteze felul (calitatea) păcatului și aplicarea spre întoarcere a celui ce a păcătuit, și astfel să aducă bolii vindecarea potrivită, ca nu cumva, folosindu-le pe amândouă fără măsură, să greșească în privința izbăvirii celui încărcat (suferind). Căci nu este simplă boala păcatului, ci felurită și în multe chipuri, și născătoare de multe vlăstare ale stricăciunii, din care răul se revarsă din plin și merge înainte până s-ar opri prin puterea vindecătorului (a doctorului). Drept aceea, cel ce arată știință doctoricească (medicală) în privința sufletului mai întâi trebuie să cerceteze starea (dispoziția) celui ce a păcătuit, și dacă înclină spre sănătate sau, dimpotrivă, cheamă la sine însăși boala prin năravurile sale; să vegheze cum se îngrijeș-

[1] Pentru *„simțirea înțelegătoare"* v. n. 692 și 711, *Filocalia*, pp. 282, 287. *(n. trad.)*

[2] Sf. Ioan Sinaitul, *Scara*, Ed. Papadimitriou, 1970, cap. 26, al. 1. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș* în *Filocalia*, vol. 9, 2007, p. 282. *(n. trad.)*

te în vremea aceasta (între timp) de întoarcerea (restabilirea) sa, şi dacă nu se împotriveşte meşterului (doctorului), şi vătămarea sufletului se opreşte din pricina folosirii doctoriilor puse asupra ei, şi astfel să se măsoare milostivirea după vrednicie. Căci tot cuvântul (toată grija) lui Dumnezeu şi al celui căruia i s-a încredinţat cârmuirea de păstor (pastorală) este să aducă înapoi (să întoarcă) oaia cea rătăcită şi să vindece pe cea muşcată de şarpe şi (dar) nici să o împingă spre prăpastia deznădăjduirii şi nici a slăbi frâna spre moleşirea şi spre dispreţuirea vieţii; ci în orice chip să stea împotriva suferinţei (patimii), fie prin doctoriile cele mai aspre şi mai iuţi, fie prin cele mai moi (suportabile) şi mai blânde (uşoare) şi să se nevoiască (lupte) spre închiderea (cicatrizarea) rănii, cercetând roadele pocăinţei şi îngrijind cu înţelepciune pe omul cel chemat spre strălucirea cea de sus. Aşadar, trebuie ca noi să le ştim pe amândouă, şi pe cele ale asprimii, şi pe cele ale obiceiului (cerute de obicei), dar să urmăm chipul cel mai îndătinat la cel care nu primeşte asprimea, precum ne învaţă pe noi Sfântul Vasilie"[1].

Vedem în chip limpede din cuprinsul acestui canon că păcatul este boală, întoarcerea de la păcat către Dumnezeu este *„therapía"*, *vindecare* [în trad. rom.: *„întoarcere, restabilire" – n. trad.*], clericii se îndeletnicesc cu această ştiinţă doctoricească prin lucrarea Sfântului Duh, iar epitimiile sunt doctorii ce tămăduiesc rănile păcatului.

Dreapta socotinţă a Părintelui duhovnicesc este de mare trebuinţă în slujirea sa de doctor al sufletelor. Un duhovnic lipsit de darul deosebirii le poate pricinui credincioşilor o mare vătămare sufletească, de multe ori cu urmări de neîndreptat pentru amândouă părţile. Desigur, unde există frica lui Dumnezeu şi rugăciune, Însuşi Domnul plineşte lipsurile. Se poate întâmpla însă ca cei ce se mărturisesc unor duhovnici lipsiţi de dreapta socotinţă să aibă mult de suferit în viaţa lor duhovnicească.

Prezentăm mai jos, foarte pe scurt, câteva aspecte grăitoare care pun mai bine în lumină această virtute a dreptei socotinţe cu care trebuie să fie împodobit Părintele duhovnicesc.

În primul rând, Părintele duhovnicesc trebuie să-şi cunoască în chip lămurit atribuţiile care i-au fost încredinţate de Episcop şi să nu ia asupra sa îndatoriri ce îi revin acestuia. Cu alte cuvinte, în virtu-

[1] Prodromos Akanthopoulos, *Kodikas Ieron Kanonon kai Ekklisiastikon Nomon*, ed. a II-a, Ed. Fraţii Kyriakidis, Thessalonic, 1995, pp. 179-181. Reproducem fragmentul după traducerea românească: I.N. Floca, *op. cit.*, p. 178. V. şi *Pidalionul*, p. 259. *(n. trad.)*

tea vredniciei de Părinte duhovnicesc cu care a fost învestit de către Episcop, nu i se cade să se amestece în chestiuni bisericești de ordin administrativ, nu are autoritatea de a-i afurisi pe credincioși ori de a aduce îndreptare hotărârilor luate de alți Părinți duhovnicești, toate acestea ținând de atribuțiile Episcopului.

În al doilea rând, Părintele duhovnicesc trebuie să aibă harisma cunoașterii stării duhovnicești a oamenilor pentru care va da răspuns înaintea lui Dumnezeu. Spunem aceasta deoarece starea fiecărui creștin diferă de la caz la caz, întocmai ca și în privința bolilor trupești. Primul lucru pe care trebuie să-l facă un doctor ce poartă grijă de trup este să pună diagnosticul bolii, să stabilească ce cauze au condus la apariția acesteia, spre a putea aplica apoi tratamentul potrivit. Este o harismă cerută și în cazul Părintelui duhovnicesc. De asemenea, Părintele nu trebuie să-și călăuzească fiul duhovnicesc cu învățături și îndemnuri înalte, câtă vreme, judecând după starea sa duhovnicească, el însuși se află la o măsură foarte mică. Nici să-l povățuiască a urma un chip al petrecerii căruia acesta nu îi poată face față. De altfel, este învederat faptul că cele pe care le-au plinit și le plinesc sfinții sunt vrednice de uimire, dar nu sunt toate potrivite a fi urmate de către toți.

În al treilea rând, Părintele duhovnicesc trebuie să poată face deosebirea între bolile de natură duhovnicească, psihologic-neurologică și trupească. Spunem aceasta deoarece unele boli sunt duhovnicești, pricinuite de pierderea Harului lui Dumnezeu și a lucrării patimilor, altele sunt cauzate de unele probleme psihologice sau neurologice, altele sunt urmarea unor disfuncții ale trupului, sub forma anomaliilor somatice, în vreme ce altele țin de spectrul înrâuririlor diavolești. Părintele duhovnicesc trebuie să aibă harisma deosebirii, astfel încât să nu pună o boală psihologică sau neurologică pe seama unei lucrări demonice, nici să nu socotească a fi totuna demonizarea și bolile psihice etc. Cu privire la aceasta, Părinții duhovnicești lipsiți de harisma deosebirii săvârșesc greșeli deosebit de grave, cu urmări cumplite pentru credincioși.

În al patrulea rând, Părintele duhovnicesc trebuie să aibă dreaptă socotință pentru a înțelege deosebirea dintre tămăduirea duhovnicească a omului prin Taina Spovedaniei și ajutorul oferit prin sfătuire (consiliere). Mulți cercetează Părinți duhovnicești pentru a afla folos

din sfaturile pe care le primesc de la aceștia. Alții caută povățuirea lor duhovnicească pentru a se izbăvi de patimi. De asemenea, unii vin să se mărturisească dorind să afle un Stareț, un povățuitor duhovnicesc (Gheronda), în vreme ce alții caută un simplu preot înaintea căruia să-și spovedească păcatele, nu un Părinte duhovnicesc. Așadar, Părintele duhovnicesc trebuie să țină seama de toate aceste aspecte de mare finețe și să se poarte față de ucenici ca atare. Nu înseamnă, firește, că va juca rolul Starețului, care pretinde ascultare oarbă, când cel ce i se mărturisește nu îi dă acest drept, nici nu-l va sili pe ucenic, în numele ascultării, să pună toate cele întreprinse de el în societate și în familie în slujba satisfacerii propriilor dorințe.

În al cincilea rând, Părintele duhovnicesc trebuie să facă deosebirea între slujirea duhovnicească și propriile dorințe. Aceasta înseamnă că este chemat să își ajute duhovnicește ucenicii, fără a-i încurca în ițele patimilor și năzuințelor sale. Lucru valabil, de altfel, și cu privire la administrarea unei afaceri. O bună administrare cere să nu se amestece drepturile personale cu cele legale ale omului. Astfel, duhovnicii care se slujesc de Taina Mărturisirii pentru a câștiga ucenici, pentru a se îmbogăți, a dobândi autoritate pe plan social și influență în vederea alegerilor la nivel local și național, ori pentru a avea la îndemână o armă puternică pe care să o poată îndrepta împotriva Episcopului lor, sunt Părinți duhovnicești lipsiți de dreapta socotință.

În al șaselea rând, purtarea Părintelui duhovnicesc față de credincioși trebuie să fie potrivită cu anii vârstei lor trupești și cu profesia pe care o dețin în societate. Nu se poate purta la fel față de cei tineri, de cei de vârstă mijlocie și de cei bătrâni, nici nu poate aplica aceleași criterii de judecată atât celor ce trăiesc în societăți multiculturale, cât și celor din sânul societăților omogene cultural. Nu se cade, totodată, să pună asupra fiilor săi duhovnicești poveri cu anevoie de purtat.

În al șaptelea rând, Părintele duhovnicesc nu trebuie să intervină în chestiuni mai presus de competența și de chemarea sa, care constă în a-l călăuzi pe om de la robia duhovnicească la libertate, de la chip la asemănare, de la curățire la luminare și îndumnezeire sau, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, de la filosofia practică la contemplația naturală și teologia tainică (mistică). Cu alte cuvinte, Părintele duhovnicesc nu trebuie să treacă drept doctor al trupu-

lui, inginer, arhitect, negustor, întreprinzător etc., ci să-şi împlinească propria lucrare şi slujire, arătând deopotrivă respect celor de altă profesiune, pe care nu este chemat să-i înlocuiască.

În al optulea rând, Părintele duhovnicesc trebuie să aibă un desăvârşit respect faţă de libertatea celui care i se mărturiseşte, chiar dacă acesta îi dă de bunăvoie dreptul de a dispune de ea. Cu alte cuvinte, cel ce se apropie de Taina Mărturisirii încercat de îndoieli psihologice şi existenţiale, se află într-o astfel de stare, încât se dăruieşte cu totul pe sine Părintelui duhovnicesc şi arată bunăvoinţă în a primi orice cuvânt venit din partea sa. Un bun Părinte duhovnicesc, dăruit cu dreapta socotinţă, nu va profita de aceasta. Şi când ucenicul i se predă cu totul pe sine, în chip liber, se va purta faţă de el cu multă bunăcuviinţă, fără a-i călca în picioare libertatea, îi va arăta respect şi îl va ajuta să-şi afle sinele cel bun. Părintele duhovnicesc urmăreşte ca omul să afle tămăduirea; de îndată ce o dobândeşte, îl lasă liber să zboare. Aşa cum roţile ajută avionul să aterizeze, după care se strâng, nemaifiind de trebuinţă, tot astfel stau lucrurile şi cu ascultarea creştinului faţă de Părintele său duhovnicesc. Are trebuinţă de el pentru a ateriza, mai apoi însă va putea zbura liber.

Aceste opt puncte arată hotarele între care trebuie să se mişte dreapta socotinţă a Părintelui duhovnicesc. Ca unul care s-a izbăvit el însuşi de orice legătură exterioară sau lăuntrică, îi ajută şi pe ceilalţi să se slobozească, la rândul lor, de legături, respectându-le libertatea şi mărginindu-se la lucrarea sa duhovnicească, care constă în tămăduirea credincioşilor.

Aşa cum am arătat şi în cele de mai sus, este de la sine înţeles faptul că dreapta socotinţă nu reprezintă în chip simplu o harismă omenească, antropocentrică, ce aduce laolaltă lucrarea raţiunii şi experienţa socială, ci o harismă a Preasfântului Duh, dăruită celui ce se împărtăşeşte, la diferite măsuri, de energia nezidită a lui Dumnezeu.

În genere, harisma dreptei socotinţe presupune cunoaşterea de către Părintele duhovnicesc a lucrării sale de căpătâi. Potrivit întregii Tradiţii a Dumnezeieştilor Scripturi şi a Sfinţilor Părinţi, lucrarea Părintelui duhovnicesc constă în a-i ajuta pe credincioşi să se facă părtaşi Tainei Crucii şi Învierii lui Hristos. Această împărtăşire este, în fapt, desăvârşita ascultare a omului de voia lui Dumnezeu, împreuna sa răstignire şi înviere cu Hristos, ce se vădeşte prin transfigu-

rarea tuturor energiilor sale sufletești şi trupești, astfel încât acestea să lucreze după fire și mai presus de fire.

Omul care nu ascultă de voia lui Dumnezeu este numit în Sfânta Scriptură și în scrierile Părinților *„vrăjmaș"* al lui Dumnezeu (Romani 5:10, Romani 8:6-7, Filipeni 3:18, Coloseni 1:21, Iacov 4:4), nu în înțelesul că Dumnezeu Se poartă față de oameni cu vrăjmășie, ci că omul, ca unul ce primește de bunăvoie sfaturile diavolului, nu mai este ascultător față de Dumnezeu şi I se face vrăjmaș, pierzând părtășia cu El. Așadar, lucrarea Părintelui duhovnicesc constă în a-l ajuta pe credincios ca prin Harul dumnezeiesc și prin propria străduință să înceteze a mai fi vrăjmaș al lui Dumnezeu și să I se facă Acestuia prieten (Ioan 15:14-15), urcând pe treptele desăvârșirii duhovnicești. Aceasta înseamnă să devină din vrăjmaș al lui Dumnezeu, *rob* al Lui, care Îi împlinește voia de frica muncilor din iad, apoi *năimit,* următor al voii Sale spre primirea răsplătirii în Rai, iar mai pe urmă *prieten* al lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă să lucreze voia dumnezeiască din iubire pentru El, iubire care, firește, nu are nici un interes ascuns. Și cum desăvârșirea nu cunoaște hotar, făcându-se prieten al lui Hristos, creştinul pășește pe calea *„desăvârșirii fără sfârșit (nedesăvârșite)"*[1].

Toată această cale a nașterii din nou a omului, care este strâns legată de împărtășirea sa cu Hristos înainte de ieșirea sufletului din trup, este înfățișată în Apocalipsa Sfântului Evanghelist Ioan ca trăire a învierii celei dintâi: *„Aceasta este învierea cea dintâi"* (Apocalipsa 20:5). Și, desigur, după învierea cu trupul, omul născut din nou va trece prin cea de a doua înviere. Învierea cea dintâi este asemuită logodnei duhovnicești, în vreme ce cea de a doua închipuie nunta duhovnicească.

În chip firesc, această cale a creștinului către cea dintâi și cea de a doua înviere este opusă morții celei dintâi și celei de a doua. Moartea cea dintâi reprezintă ruperea legăturii cu Hristos, înainte de ieșirea sufletului din trup, stare în care omul este vrăjmaș al lui

[1] În scrierile filocalice întâlnim frecvente trimiteri la *„desăvârșirea nedesăvârșită"*: *„Cei nepătimitori întinzându-se peste ei fără să se sature, urmăresc* ***desăvârșirea fără sfârșit (nedesăvârșită)*** *ca una ce se ridică pururea peste sine însăși prin adaosurile neostenite ce se înalță neîncetat prin suișurile spre Dumnezeu"*, în *Filocalia*, vol. 8, pp. 192-193; *„Omul duhovnicesc se desăvârșește în veacul de acum, pe măsura puterii omenești, iar față de oceanul cel fără de margini al desăvârșirii dumnezeiești el pururea este la început de desăvârșire, fiindcă niciodată nu poate cuprinde pe deplin* ***nemărginirea desăvârșirii****"*, în *Filocalia,* vol. 9, p. 419, n. 933. *(n. trad.)*

Dumnezeu, iar moartea cea de a doua înseamnă împărtășirea de energia lui Dumnezeu ca iad, după cea de A Doua Venire a lui Hristos și Judecata de Apoi. Sfântul Evanghelist Ioan scrie: *„Cel ce biruieşte nu va fi vătămat de moartea cea de-a doua"* (Apocalipsa 2:11). De altfel, osândirea cea de pe urmă a diavolului și a prietenilor lui este numită într-un alt loc din Apocalipsa lui Ioan *„moartea cea de doua"*: *„Aceasta e moartea cea de a doua"* (Apocalipsa 20:14), iar în alt loc: *„(...) care este moartea a doua"* (Apocalipsa 21:8).

Prin urmare, putem trage concluzia că Părintele duhovnicesc, împodobit fiind cu Harul deosebirii duhovnicești, cunoaște în chip lămurit faptul că lucrarea sa de căpetenie este de a-și ajuta fiii duhovnicești să trăiască învierea cea dintâi încă din această viață și să scape de moartea cea dintâi, astfel încât, după cea de A Doua Venire a lui Hristos, să se împărtășească de învierea cea de a doua și să se izbăvească de moartea cea de a doua. Aceasta înseamnă că omul credincios, creştinul, se schimbă treptat din rob în năimit, iar apoi în fiu după Har al lui Dumnezeu. Întreaga lucrare a Părintelui duhovnicesc trebuie să aibă această viziune a mântuirii credincioşilor.

c) Acrivie și iconomie în aplicarea sfintelor canoane

Faptul că sfintele canoane sunt percepute ca leacuri de tămăduire pentru bolile duhovniceşti este vădit de însuși chipul întrebuințării lor, care se mişcă în spațiul acriviei sau al iconomiei.

Sfântul Nicodim Aghioritul notează: *„Două feluri de chivernisire și de îndreptare se păzesc în Biserica lui Hristos. Un fel se numeşte scumpătate, iar celălalt se numeşte iconomie și pogorământ. Cu care chivernisesc mântuirea sufletelor iconomii Sfântului Duh, uneori cu unul, alteori cu altul"*[1].

În acest fragment observăm că duhovnicii sunt numiți *„iconomi ai Duhului Sfânt"*, care chivernisesc mântuirea sufletelor, slujindu-se uneori de acrivie, iar alteori de iconomie.

Cercetarea sfintelor canoane ne dă putința de a vedea în chip limpede că de obicei duhovnicii aplică *acrivia* când creştinii se îndepărtează de Biserică prin eres, schismă sau petrecerea întru cunoștință cu neorânduială, în vreme ce *iconomia* o folosesc pentru acele mădulare care lucrează, la măsuri diferite, pocăința.

[1] Sf. Nicodim Aghioritul, *Pidalion*, Ed. Astir, Athena, 1970, p. 53, notă. Reproducem fragmentul după traducerea românească: *Pidalionul*, p. 65, n. 77. *(n. trad.)*

Desigur, Sfântul Nicodim Aghioritul atrage atenția asupra faptului că *„iconomia are măsuri și hotare, și nu este veșnică și nehotărâtă"*. În legătură cu aceasta ne pune înainte cuvântul Sfântului Teofilact al Bulgariei: *„Cel ce face ceva după iconomie, nu chiar ca un lucru bun, face aceasta: ci ca un lucru trebuincios la o vreme [tâlcuirea la cap. 5 stihul 11, către Galateni]"*. Însemnează și cuvântul Sfântului Grigorie Teologul: *„În destul am iconomisit, nici (socoteala) cea străină primindu-o, nici pe a noastră stricându-o, care cu adevărat ar fi rea iconomie"*. Amintește încă și cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur: *„A iconomisi se cuvine unde nu se face călcare de lege"*[1].

d) Chivernisitorul sfintelor canoane

Cele de mai sus vădesc, pe de o parte, marea însemnătate a sfintelor canoane, iar, pe de alta, ni-l pun înainte pe cel ce răspunde de chivernisirea lor. Cel ce se face următor al unei ideologii întrebuințează sfintele canoane în scopuri ideologice; moralistul rămâne la nivelul lor etic; cel cu o orientare liberală le va trece cu ușurință cu vederea; tradiționalistul va stărui în a vedea litera canoanelor, fără a pătrunde în duhul lor; justițiarul le va socoti articole de lege. Este trebuință, prin urmare, de un om potrivit care să chivernisească aceste canoane, astfel încât ele să-și poată împlini scopul pentru care au fost alcătuite. Iar un asemenea om este Părintele duhovnicesc încercat, învrednicit de nașterea din nou și care, potrivit rânduielilor Bisericii, trebuie să împlinească anumite condiții pentru a purta cu deplină răspundere această slujire a părinteniei duhovnicești.

Să spunem pentru început că Părintele duhovnicesc trebuie să fie un om îndumnezeit, să aibă dragoste duhovnicească, să se bucure de slobozenia cea duhovnicească și, desigur, să fie însuflat de Sfântul Duh Care chivernisește întreaga Biserică. I se cere să fie un adevărat Părinte duhovnicesc, în stare să-și nască din nou fiii duhovnicești. Pentru a fi, totuși, Părinte duhovnicesc, trebuie ca în primul rând să se arate fiu al Părintelui ceresc, după pilda Mântuitorului Iisus Hristos. Hristos este în primul rând Fiul Tatălui, Fiul Său iubit, Care I S-a făcut ascultător până la moarte, și încă moarte pe cruce (Filipeni 2:8), iar prin ascultarea și Jertfa Sa i-a născut pe oameni din nou,

[1] *Ibidem*, p. 56, notă. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 67-68, n. 77.

făcându-Se și Părintele tuturor credincioșilor. Dacă slujitorul sfințit al Domnului nu s-a împărtășit de starea de fiu duhovnicesc, nu se poate închega înlăuntrul său lucrarea părinţeniei duhovnicești.

Să mai spunem și că purtarea Părintelui față de fiii săi duhovnicești nu trebuie să fie doar una de tată, ci și de mamă, așa cum am văzut în cele de mai sus, de vreme ce părințenia duhovnicească în chipul tatălui nu este despărțită de cea în chipul mamei.

Mai mult decât atât, părințenia duhovnicească a slujitorului bisericesc în chipul tatălui și al mamei nu desființează frățietatea cea întru Hristos. Deși i-a fost încredințată slujirea unor mădulare ale Bisericii, acest fapt nu îi conferă vreo întâietate vicleană în sânul Bisericii și, repetăm, nu desființează frățietatea cea întru Hristos. Toți suntem înaintea lui Hristos copiii Săi și, prin aceasta, frați unii altora. De aceea, Sfântul Simeon Noul Teolog, vorbind în calitate de egumen monahilor din mănăstirea sa, îi numea *Părinți și frați.*

Totodată, de vreme ce toate harismele sunt dăruite de Sfântul Duh spre slujirea mădularelor Bisericii, nici una dintre ele nu are o lucrare de sine stătătoare în viața acesteia. Cu alte cuvinte, harisma părințeniei duhovnicești nu se poate arăta lucrătoare dacă este despărțită de prezența Episcopului în eparhia sa. De altfel, Episcopul este prin excelență Părintele duhovnicesc al turmei credincioșilor, iar slujitorii Bisericii, clericii, păstoresc poporul lui Dumnezeu în numele lui.

5. Concluzie

Această temă care tratează despre persoana și slujirea Părintelui duhovnicesc ca tată și mamă, harisma duhovnicească a dreptei sale socotințe și călăuzirea oamenilor către nașterea din nou, este una de mare însemnătate în viața Bisericii. Aceasta întrucât adevăratul Părinte duhovnicesc dăruit cu dreapta socotință îi poate ajuta pe credincioși să simtă dragostea lui Dumnezeu, Harul lui Hristos și darul Sfântului Duh și, totodată, să vadă Biserica nu ca pe un spațiu religios care să satisfacă pur și simplu sentimentele sale religioase, nici drept organizație ideologică ce funcționează după repere antropocentrice, ci Însuși Trupul lui Hristos, părtășia îndumnezeirii, familie duhovnicească și spital duhovnicesc.

De aceasta are îndeosebi nevoie omul contemporan, mai cu seamă când trăieşte în societăţi „impersonale" şi pline de cruzime, în care statornicia instituţiilor se năruie şi în sânul cărora duce o viaţă de orfan sub aspect psihologic şi duhovnicesc. Aceasta deoarece, dincolo de lipsa părinţilor biologici, omul trăieşte ca orfan şi o părăsire de natură psihologică şi duhovnicească, fapt ce îi pricinuieşte o durere încă şi mai mare.

Scriitorul american Epstein scria că *„societatea noastră este o societate care şi-a pierdut tatăl"*. Pavlos Kymisis, profesor la Facultatea de Medicină a Universităţii din New York, notează într-una dintre cărţile sale: *„Am citit în ultima vreme în ziarele new-yorkeze despre acest fenomen: fetiţe care îi opresc pe trecători în staţiile de metrou ale New York-ului şi le cer să fie «tăticul lor»"*[1].

Trăim, cu adevărat, într-o epocă în care tinerii îndeosebi, dar şi oameni de alte categorii de vârstă, caută un sprijin în viaţă, un tată şi o mamă, de vreme ce lipsa acestora se vădeşte a fi una cât se poate de serioasă. Dacă astfel stau lucrurile în sfera biologicului, cu atât mai mult le putem observa pe plan duhovnicesc. Astăzi oamenii caută un Părinte duhovnicesc cu însuşirile pe care le-am amintit mai sus, dorind să primească tămăduire, mângâiere, putere, însuflare şi să afle care este sensul vieţii lor. Acest lucru este legat, desigur, şi de acceptarea întru deplină libertate a unui astfel de rol de către cei ce se apropie de Părinţii duhovniceşti, deoarece fiecare află ceea ce caută cu adevărat.

Cea care trebuie să vină în întâmpinarea acestor nevoi şi căutări dureroase este Biserica. Se pune întrebarea: Putem noi, slujitorii Bisericii, să răspundem acestei căutări a oamenilor? Avem puterea şi îndemânarea, dar şi maturitatea de a lua asupră-ne această slujire jertfelnică a oamenilor? Suntem persoanele potrivite pentru a răspunde unei astfel de căutări duhovniceşti?

Socotesc că în măsura în care noi, clericii, ne împlinim propria nevoie de a afla un Părinte duhovnicesc, vom putea răspunde şi acestei nevoi a oamenilor, bine ştiind că cine gustă dintr-un lucru bun vrea să-i facă părtaşi acestuia şi pe ceilalţi.

octombrie 2004

[1] Pavlos Kymisis, *Agonies kai Prooptikes*, Ed. Hristianiki Enosi Kyprion Epistimonon, 1989, pp. 23-24.

VII

SFÂNTA SCRIPTURĂ ŞI SLUJIREA ÎNCHINATĂ LUI DUMNEZEU

Există o strânsă legătură între Sfânta Scriptură și slujirea pe care Biserica I-o închină lui Dumnezeu în lumina faptului că mădularele acesteia întocmesc, sub însuflarea Duhului Sfânt, textul Scripturii care, odată introdus în canonul liturgic, sporește bogăția cultului bisericesc. Astfel, credinciosul care se apropie să-I slujească Domnului şi să-I înalţe cântări de laudă se face părtaş acestei vistierii a Dumnezeieștilor Scripturi, potrivit celor statornicite de către Sfinții Părinți ai Bisericii.

Din faptul că deasupra Sfântului Jertfelnic, care este însuşi centrul adunării liturgice a creștinilor – pe acesta este săvârșită Taina Dumnezeieștii Euharistii –, se află Evanghelia, putem vedea legătura ce există între Sfânta Scriptură și slujirea închinată Domnului.

La întrebarea: „Ce a fost mai întâi, Scriptura sau slujirea?" răspunsul înclină spre cea de-a doua, întrucât Biserica, Trupul lui Hristos, și credincioșii săi, ca mădulare ale acestui Trup, au petrecut în împreună-slujire, lăudându-L pe Hristos Cel Înviat; abia mai apoi textele Evangheliilor, cartea Faptelor Sfinților Apostoli și epistolele acestora au fost aşternute în scris, spre întărirea și zidirea mădularelor Bisericii. Biserica însăși a preluat și a inclus în tipicul slujbelor anumite pericope din Vechiul Testament.

În continuare vom sublinia unele aspecte care țin de această legătură între Sfânta Scriptură și slujirea închinată lui Dumnezeu.

1. Cuvântul neîntrupat şi Cuvântul Întrupat

Atât Vechiul, cât şi Noul Testament ne înfăţişează slujirea închinată Domnului, cu deosebirea că în Legământul Vechi ea era adusă Cuvântului neîntrupat, pe când în cel Nou, Cuvântului Întrupat. În cadrul slujbei Sfintei Cununii, Îl rugăm pe Dumnezeu să-i binecuvânteze pe miri, aşa cum i-a binecuvântat pe Drepţii Vechiului Testament. Deosebirea dintre Taina Nunții din Noul, respectiv din Vechiul Legământ ne apare mai lămurită dacă o raportăm la Taina Dumnezeieștii Euharistii, prin care ne împărtăşim de Cuvântul Întrupat; altminteri, amândouă poartă aceeaşi binecuvântare. În aceasta constă, de altfel, și deosebirea fundamentală dintre Vechiul și Noul Testament.

Prorocii Vechiului Testament L-au văzut pe Cuvântul neîntrupat, în vreme ce în Noul Testament Apostolii s-au învrednicit a-L vedea pe Cuvântul Întrupat. În Vechiul Testament, Cuvântul lui Dumnezeu este numit *„Înger de Mare Sfat"* (Isaia 9:5), *Îngerul slavei,* în vreme ce, odată cu Întruparea Sa, primește numele *Hristos,* dat fiind faptul că firea dumnezeiască, prin unirea ipostatică dintre firea dumnezeiască și cea omenească în Persoana Cuvântului, a uns firea omenească. Tocmai de aceea numele *Hristos,* potrivit Sfântului Ioan Damaschin, este numele Ipostasului, iar nu al firii.

Toate teofaniile din Vechiul Testament sunt descoperiri ale Cuvântului neîntrupat. Chiar și în vedenia Prorocului Daniil (Daniil 7:9-13), care înfățișează două Persoane, Cel vechi de zile și Fiul Omului venind pe norii cerului până la locul unde ședea Acesta [Cel vechi de zile], este vorba, în fapt, potrivit Tradiției patristice și imnografice, despre o singură Persoană; vedenia Îl arată pe Cuvântul lui Dumnezeu, Cel vechi de zile, și face cunoscută Întruparea Sa ca Fiu al Omului spre mântuirea neamului omenesc.

2. Slujirea zidită şi cea nezidită

Când vorbim despre slujirea (*latreia*) zidită și cea nezidită avem în vedere chipul pe care aceasta îl îmbracă, felul rugăciunii pe care I-o aducem lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, dacă este o lucrare a

rațiunii sau rodul răpirii minții-*nous* către vederea-lui-Dumnezeu (contemplație).

Rugăciunea, potrivit învățăturii Sfinților Părinți ai Bisericii, se săvârșește și cu rațiunea (*logikí*) și cu mintea (*nous*), cele două energii ale sufletului, fapt pentru care o numim atât *rațională* (*logikí*), cât și *noetică* (*cugetătoare, a minții, noerá*). Acestea două se săvârșesc deopotrivă prin *energia*-lucrarea nezidită a lui Dumnezeu. Părinții învață că rugăciunea minții presupune ieșirea din sine, extazul (*ékstasi*), pe care nu-l înțelegem ca ieșire a sufletului din trup, ci ca întoarcere a minții în inimă, cu alte cuvinte, venirea în minte a energiei nezidite a lui Dumnezeu, ce se revarsă apoi și asupra trupului. Această stare binecuvântată, numită *slujire nezidită*, o exprimăm prin mijlocirea cuvintelor și înțelesurilor zidite.

Astfel, putem vorbi despre trei tipuri de deosebiri.

Prima este deosebirea dintre cuvintele-înțelesurile zidite și *„cuvintele de nespus"* [II Corinteni 12:4]. Cel ce primește descoperirea lui Dumnezeu, proorocul, este înălțat la ceruri și inițiat în Tainele dumnezeiești, în cuvinte de nespus, pe care le pune apoi în cuvinte zidite și le împărtășește fiilor săi duhovnicești pentru a-i călăuzi duhovnicește.

A doua deosebire o întâlnim între legea zidită și cea nezidită. Legea nezidită este cea a duhului, care se scrie în inima Proorocilor și a Apostolilor; ea reprezintă, în esență, comuniunea celor îndumnezeiți cu Dumnezeu *„față către Față"*, împărtășirea de energia îndumnezeitoare, nezidită, a Sa, experiență transpusă apoi în legea zidită, ce poartă întru sine această energie dumnezeiască nezidită. Proorocul Moisí a urcat pe Muntele Sinai, L-a văzut pe Dumnezeu față către Față și mai apoi, povățuit fiind de El, a scris Legea pentru a-i ajuta pe evrei să-și curățească inima de patimi întru ascultare de poruncile dumnezeiești.

A treia este deosebirea dintre Biserica zidită și cea nezidită. Credincioșii iau parte la împreuna-slujire care se săvârșește în sfântul lăcaș, în biserica de zid, însă au putința de a pătrunde, prin rugăciunea minții, în Biserica cea nezidită, în Biserica Dumnezeirii. Pildă îl avem pe Sfântul Ioan Teologul care, aflându-se în peștera Apocalipsei, s-a învrednicit a se face părtaș Bisericii celei nezidite.

Deși cele zidite se deosebesc de cele nezidite, nu există totuși o opoziție dialectică între slujirea zidită și cea nezidită, între legea

zidită şi cea nezidită ori între biserica zidită și Biserica nezidită, deoarece toate acestea, slujirea, legea și rugăciunea zidite, se săvârşesc cu lucrarea Harului Celui nezidit, având, desigur, în vedere măsurile diferite ale vieții duhovniceşti[1].

3. Chipuri, semne și simboluri

Există o strânsă legătură între *chipuri, semne* și *simboluri,* termeni care ar trebui redați cu toată acuratețea limbajului teologic, care este unul biblic, liturgic, iar, mai presus de toate, unul al contemplației și al experienței, empiric. Spunem aceasta deoarece îi întâlnim de multe ori atât în Scripturi, cât și în slujirea bisericească, iar dreapta lor înțelegere presupune o exegeză teologică, de vreme ce sunt cuvintele unor oameni îndumnezeiți.

Termenul *chip* (*týpos*) prezintă multe înțelesuri, însă aici ne interesează cu precădere sensul pe care îl deține în sfera teologiei. Sub aspect semantic, *týpos* înseamnă *lovitură (ktýpima), vătămare (plighí), întipărire (ektýpoma), ceea ce se imprimă (apotýpoma), fiecare dintre punctele trasate pe un obiect, schiță (shedíasma), reprezentare schematică (skiagraphía), prezentare, descriere succintă, nedetaliată, a unui lucru etc.*[2]

Potrivit lui Jean Danièlou, *„temeiul teologiei biblice este acela că realitățile Vechiului Testament sunt chipuri (preînchipuiri) ale celui Nou. Studierea corespondențelor dintre cele două Testamente se numește «analiză tipologică» (tipologie)"*[3]. Vedem, de altfel, în Noul Testament că mana trimisă de Dumnezeu evreilor în pustie este o preînchipuire a Dumnezeieștii Euharistii, după cum trecerea prin Marea Roșie, asemenea și potopul, sunt chipuri ale Botezului creștin. Sfântul Apostol Pavel le scrie corintenilor: *„Şi toate acestea li s-au întâmplat acelora, ca preînchipuiri ale viitorului, şi au fost scrise spre povățuirea noastră, la care au ajuns sfârşiturile veacurilor"* (I Corinteni 10:11).

Însă, cercetând şi tâlcuind evenimentele petrecute în Vechiul Testament, vedem lămurit cum toate acestea nu sunt simple *chi-*

[1] V. *Ta anagnosmata ton Despotikon ke Theomitorikon Eorton (Paremiile și pericopele evanghelice din praznicele împărătești și sărbătorile închinate Maicii Domnului),* pp. 223-257.

[2] Dimitrios Dimitrakis, *Mega Lexikon tis Ellinikis Glossis,* vol. 9, pp. 7339-7340.

[3] Jean Danièlou, *Agia Graphi kai Leitourgia,* Ed. Centrul de Studii Biblice Artos Zois (Pâinea Vieții), Athena, 1981, p. 8.

puri (preînchipuiri), ci lucrări ale Harului Dumnezeiesc, descoperiri, la măsuri și sub forme diferite, ale Cuvântului neîntrupat, lucrări ale energiei nezidite a lui Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care Danièlou face următoarea observație: *„Potopul, Patimile, Botezul, toate sunt modurile în care a lucrat Dumnezeu în trei epoci diferite ale istoriei celei sfinte, îndreptate, desigur, către Judecata cea de Apoi"*[1].

Preînchipuirile din Vechiul Testament sunt umbre ale celor ce urmează să se descopere, însă ele reprezintă, în același timp, o împărtășire de energia lui Dumnezeu. Potrivit cântărilor din Canonul Nașterii Mântuitorului Hristos, compus în metru iambic de Sfântul Ioan Damaschin, cele descoperite Prorocilor despre Născătoarea de Dumnezeu sunt chipuri întunecate ale adevărului: *„Chipurile (týpous) cele nelămurite și umbrele văzându-le sfârșite, o, Maică preacurată a Cuvântului, Cel Ce S-a arătat de curând din ușă încuiată, și socotind a fi El Lumina adevărului, [după vrednicie binecuvântăm pântecele tău]"*[2].

Cuvântul *chip* (*týpos*) este strâns legat de un altul, *semn (simeío).* De altfel, din punct de vedere semantic, și grecescul *týpos* denumește punctul *(simeío)* închipuit în urma unei lovituri. Semnul sau, altfel spus, întâmplarea minunată ce arată Învierea lui Hristos este cel al Prorocului Iona: *„[Neam viclean și desfrânat cere semn], dar semn nu i se va da, decât semnul lui Iona prorocul"* (Matei 12:39). De asemenea, minunile săvârșite de Hristos au fost semne ale prezenței Sale (Ioan 2:11), după cum și aceasta însăși este *„semn care va stârni împotriviri"* (Luca 2:34).

Feluritele preînchipuiri ale Crucii în Vechiul Testament nu au fost simple reprezentări prin imagini, semne și arătări, învățături despre cele viitoare ori descoperiri ale celor ce aveau să se petreacă, ci trăirea acestei Taine a Crucii de către prietenii lui Dumnezeu. De aceea Sfântul Grigorie Palama scrie: *„Prieteni ai lui Dumnezeu se află mulți, și înainte de Lege, și după darea Legii, când Crucea nu se arătase încă (...) Tot astfel și Crucea lui Hristos, chiar pe când nu se arătase ca atare, se găsea totuși în strămoșii noștri"*[3]. Preînchipuirile Crucii din Vechiul Testament pe care le-au făcut arătate Prorocii și Drepții au

[1] *Ibidem*, p. 9.
[2] *Mineiul pe decembrie*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 446.
[3] Sf. Grigorie Palama, *Opere*, vol. 9, *EPE*, p. 284.

fost o inițiere în Taina Crucii, strâns legată de dobândirea împăcării cu Dumnezeu, deși moartea, desigur, nu fusese încă desființată. *„Crucea lui Hristos a fost propovăduită și închipuită mai dinainte de neamurile cele din vechime și nimeni nu s-a apropiat vreodată de Dumnezeu fără puterea Crucii"*[1]. *Vederea-lui-Dumnezeu* de care s-a învrednicit Moisí în rugul ce ardea și nu se mistuia reprezintă o inițiere în Taina Crucii preînchipuită în Vechiul Testament. Astfel, prin această descoperire, *„Moisí a fost învățat [inițiat] în taina mai deplină a Crucii"*[2].

În strânsă legătură cu *chipul* și *semnul* se află și *simbolul (sýmvolo),* care comportă mai multe înțelesuri. Exprimă, între altele, înțelegerea contractuală dintre părți (*symvólaio*) prin care se certifică, este întărit un anumit lucru[3]. Folosit în Sfânta Scriptură și în slujirea bisericească, din punct de vedere teologic, se leagă mai mult de verbul *symvállo,* care înseamnă *a uni două lucruri* [*syn, „cu"* + *vállo, a pune,* așadar *a pune laolaltă, a uni*], *a amesteca, a combina, a se încurca cu, a stabili o legătură*[4]. Aceasta înseamnă că prin *simbol* înțelegem îndeosebi unirea nezidituluì cu ziditul, arătarea semnificatului prin semnificant[5], altfel spus, nezidìtul este adus în realitatea sensibilă prin mijlocirea cuvintelor, a imaginilor și a înțelesurilor zidite.

Sfântul Grigorie Palama spune că Moisí a urcat pe Muntele Sinai *„și acolo a văzut cortul nematerial"*, care este puterea dumnezeiască și înțelepciunea cea ipostatică, de-sine-stătătoare a lui Dumnezeu (*„[Iar acest cort, după cuvintele sfinților, este Hristos], puterea și înțelepciunea de sine ipostatică a lui Dumnezeu (I Corinteni 1:24), care fiind nematerială și necreată prin firea ei [a arătat de mai înainte prin cortul mozaic că va primi o dată o alcătuire văzută și va veni în chip și ființă Cuvântul Cel mai presus de ființă și fără de chip, Cortul care e mai presus și mai înainte de toate, și le cuprinde pe toate]"*). A pătruns în întuneric *„și toate cele din întuneric erau «simple, dezlegate de toate și neschimbă-*

[1] *Ibidem,* p. 282.

[2] *Ibidem,* p. 292. Pentru traducerea românească v.: Sf. Grigorie Palama, *Omilie la Cinstita și de viața făcătoare Cruce,* în *Omilii,* vol. 1, trad. dr. Constantin Daniel, Ed. Anastasia, București, 2000, pp. 143-166. *(n. trad.)*

[3] Dimitrios Dimitrakis, *op. cit.,* vol. 8, pp. 6799-6800.

[4] *Ibidem,* p. 6794.

[5] *Semnificatul* și *semnificantul* sunt cunoscutele concepte ce articulează teoria lui Ferdinand de Saussure asupra semnului lingvistic, înțeles ca asociere între un *concept* și *„transmiterea sa acustică" – imaginea acustică.* V. F. De Saussure, *Scrieri de lingvistică generală,* trad. L. Botoșineanu, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 230. *(n. trad.)*

cioase»". Însă *„cortul și cele ce țin de cort, preoția și cele ce țin de preoție sunt simbolurile sensibile și perdele ale vederilor lui Moisí din întunericul dumnezeiesc".* Astfel, cele din întunericul dumnezeiesc se arată *„simple, dezlegate de toate şi neschimbăcioase"*, pe când simbolurile, care sunt împărțite și sensibile, schimbăcioase, compuse și legate de lucrurile create[1].

Într-un alt loc Sfântul Grigorie Palama notează deosebirea existentă, pe de o parte, între simbolul provenit din firea lucrului pe care-l simbolizează, așa cum dimineața este un simbol natural (firesc) al luminii ori căldura un simbol natural al arderii focului, iar, pe de alta, simbolul care ține de o altă fire şi nu este natural (firesc), ci *simbolizează* un anumit lucru: torța, de pildă, care arată sosirea luptătorilor. Primul simbol există întotdeauna dimpreună cu natura (firea) de la care își trage ființa – Lumina nezidită pe care o văd cei îndumnezeiți este energia esenței dumnezeiești –, celălalt însă provine dintr-o altă fire şi nu poate exista împreună cu lucrul simbolizat (semnificatul), de aceea *„pentru puțină vreme fiind văzută, îndată apoi se îndreaptă spre a nu fi (non-existență) și piere cu totul"*[2].

Aceasta înseamnă că în închinarea-slujirea adusă lui Dumnezeu în Biserică există simboluri sensibile, care îi împărtăşesc omului energia dumnezeiască, însă cel credincios – ca prieten al lui Dumnezeu – ajunge după o vreme să se ridice mai presus și decât aceste simboluri și să pătrundă în cortul cel nezidit și nematerialnic, să vadă Lumina Dumnezeirii, care este energia ipostatică nezidită a lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel, în Epistola sa către evrei, scrie despre acest cort nematerialnic: *„Avem astfel de Arhiereu care a şezut de-a dreapta tronului slavei în ceruri, slujitor Altarului şi Cortului celui adevărat, pe care l-a înfipt Dumnezeu, şi nu omul"* (Evrei 8:1-2). Astfel, cel îndumnezeit nu sfârşeşte în agnosticism, ci vede Lumina lui Dumnezeu, Îl vede pe Dumnezeu Însuși în Lumină. Se aseamănă cu cel ce privește răsăritul dimineața și care, mai întâi de a vedea soarele însuși răsărind, îl întrezăreşte numai printr-o imagine, nedespărțită, de altminteri, de acesta.

---

[1] Sf. Grigorie Palama, *Opere*, vol. 2, *EPE*, pp. 516-518. Reproducem fragmentele după traducerea românească: Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt către cei ce se liniştesc cu evlavie*, în *Filocalia*, vol. 7, pp. 306-308. (*n. trad*)

[2] *Ibidem*, pp. 592-594.

În genere, chipurile, semnele și simbolurile sunt expresii ale energiei dumnezeiești, însă, odată ce ajunge pe treapta îndumnezeirii, omul se ridică mai presus și decât acestea, pătrunzând în cortul nezidit și văzându-L pe Dumnezeu *„față către Față"*.

4. Comuniunea persoanelor sau a firii-firilor?

Adeseori se accentuează faptul că în spațiul liturgic credincioșii dobândesc experiența comuniunii persoanelor și, prin extrapolare, că în slujirea adusă lui Dumnezeu aflăm perihoreza persoanelor. În genere, expresia *comuniunea persoanelor* se folosește în ultima vreme pe scară largă în limbajul teologic, în măsura în care s-a ajuns la o mai adâncă înțelegere a însemnatului rol pe care teologia persoanei îl joacă în abordarea feluritelor probleme de ordin antropologic și social. Demersul este, desigur, bun, dar nu urmează întotdeauna teologiei ortodoxe.

Cunoaștem faptul că *persoana (prósopo)* se identifică cu *ipostasul (hypóstasis)*, iar *esența (ousía)* cu *firea (phýsis)*, precum și că nu există fire de-sine-stătătoare neipostatică, nici persoană fără fire. Conceptul *Persoană*, atribuit Dumnezeului Celui în Treime, a fost dezvoltat de Sfinții Părinți pentru a exprima experiența trăirii Lui, de care se învredniciseră, și pentru a-i combate pe ereticii care se slujeau de un limbaj și de o gândire filosofică.

Când vorbim despre cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, înțelegem faptul că fiecare dintre Acestea are o esență-fire comună și însușiri ipostatice specifice. Tatăl Îi împărtășește firea-esența Sa Fiului, prin nașterea cea mai înainte de veci și veșnică, iar Duhului Sfânt Îi împărtășește esența prin purcederea cea mai înainte de veci și veșnică. Împărtășindu-Se de esența Tatălui, Fiul și Duhul Sfânt sunt deoființă cu El și, prin urmare, au aceeași *energie*-lucrare, slavă și stăpânire. Așadar, modul ființării Tatălui este nenașterea, a Fiului, nașterea, iar a Duhului Sfânt, purcederea. Aceasta înseamnă că firea-esența este împărtășibilă, pe când însușirea ipostatică – modul de ființare a fiecărei Persoane – nu.

Astfel, potrivit învățăturii Sfinților Părinți ai Bisericii, în Sfânta Treime sunt însușiri neîmpărtășibile și însușiri comune, ceea ce înseamnă că în privința Dumnezeului Treimic nu putem vorbi

despre o *comuniune a Persoanelor,* de vreme ce însuşirile ipostatice ale fiecărei Persoane sunt neîmpărtăşibile, dar putem vorbi despre *comuniunea firii-esenţei,* întrucât Tatăl împărtăşeşte esenţa Sa Fiului şi Duhului Sfânt. Şi expresia *perihoreza Persoanelor în Dumnezeu Cel în Treime* ridică anumite probleme. Deşi Tatăl este în Fiul şi în Duhul Sfânt, după cum şi Fiul şi Duhul Sfânt sunt în Tatăl, nu există o perihoreză a însuşirilor Lor ipostatice – a modului de fiinţare a Persoanelor –, tocmai din pricina faptului că acestea sunt neîmpărtăşibile. Cuvântul lui Hristos: *„Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl este întru Mine"* (Ioan 14:10) se referă la comuniunea firii, la faptul că Tatăl este Cauza naşterii Fiului şi a purcederii Duhului Sfânt.

Dacă de la Teologie (de la Dumnezeul Treimic) trecem în spaţiul Iconomiei (la Hristologie – Întruparea Cuvântului), întâlnim şi aici concepţia teologică potrivit căreia în Hristos nu există o comuniune a persoanelor, ci a firilor. Nu există comuniunea persoanelor deoarece în Hristos nu s-au unit două persoane, a lui Dumnezeu-Cuvântul şi a omului, aşa cum afirma Nestorie, spunând că astfel ar fi alcătuit, chipurile, „persoana iconomiei"[1], ci s-au unit două firi – cea dumnezeiască şi cea omenească – în chip ipostatic, adică în Ipostasul Cuvântului.

Sfântul Ioan Damaschin vorbeşte despre perihoreza firilor în Persoana lui Hristos, prin *„comunicarea însuşirilor"*. Hristos este prin Întruparea Sa Dumnezeu şi Om, având însuşirile celor două firi neschimbate. Numele *Fiul lui Dumnezeu* arată că Hristos primeşte şi însuşirile firii omeneşti, este numit, adică, *Dumnezeu pătimitor* şi *Domn al slavei Care S-a răstignit;* iar numele *Fiul Omului,* că primeşte şi însuşirile firii dumnezeieşti, Se arată Fiu mai înainte de veci şi Om fără de început. Aceasta pentru că cele două firi sunt unite *„fără amestecare, fără schimbare, fără împărţire, fără despărţire"* în Ipostasul Cuvântului, dar şi pentru *„modul comunicării [însuşirilor"].* Scrie

[1] V. şi Mitrop. Nafpaktosului, Ierótheos Vlachos, *Praznice Împărăteşti,* Ed. Sf. Măn. a Naşterii Domnului (Pelagia), 2008, pp. 49-63: *„După unirea ipostatică a celor două firi, a existat o singură Persoană, un singur Ipostas. Nestorie a ajuns ca printr-o gândire filosofică să susţină categoric că fiecare fire îşi are persoana ei. El spunea că, prin unirea celor două firi, Hristos a luat două persoane, adică persoana Dumnezeirii şi persoana omenescului, şi că astfel a rezultat o a treia persoană, pe care el a numit-o «persoana iconomiei» sau «persoana legii». După gândirea lui Nestorie, persoana lui Hristos nu se identifică nici cu persoana lui Dumnezeu şi nici cu persoana omului; de aceea, atunci când cele două firi se separă, această persoană încetează să mai existe". (n. trad.)*

Sfântul Ioan Damaschin: *„Acesta este modul comunicării însuşirilor, anume că fiecare fire dă celeilalte propriile ei însuşiri în virtutea identității ipostasei şi întrepătrunderii reciproce"*[1]. Prin urmare, în Persoana lui Hristos întâlnim perihoreza celor două firi.

Într-un alt loc, Sfântul Ioan notează, de asemenea, faptul că în Persoana lui Hristos cele două firi *„[sunt unite după ipostasă fără de amestecare, dar] se împart fără să se despartă prin definiția și prin modul deosebirii. [Prin modul în care sunt unite nu se numără, căci nu spunem că firile lui Hristos sunt două după ipostasă. Dar prin modul în care se împart, fără să se despartă, se numără, căci firile lui Hristos sunt două prin definiția şi prin modul deosebirii]. Deoarece prin faptul că sunt unite după ipostasă şi au întrepătrunderea reciprocă, sunt unite fără amestecare, păstrându-şi fiecare propria deosebire naturală"*[2].

De vreme ce cu privire la Dumnezeu Cel în Treime nu putem vorbi despre comuniunea Persoanelor, ci despre o comuniune a firii, nici în Hristos nu este o comuniune a persoanelor, ci o comuniune-perihoreză a firilor; din acelaşi motiv, ba încă mai mult, nu putem admite în om o comuniune și o perihoreză a persoanelor iubite, ci o comuniune și o perihoreză a firii. Noi, oamenii, ne împărtăşim cu toții de aceeași fire. A vorbi despre o comuniune a Persoanelor în Dumnezeu şi în om nu este cu putință din punct de vedere teologic, ci poate trece doar drept un excurs filosofic.

5. Biserica luptătoare și Biserica biruitoare

Auzim de obicei spunându-se că prin slujirea bisericească și, mai cu seamă, prin Dumnezeiasca Liturghie, se săvârşesc unirea și *comuniunea Bisericii luptătoare cu Biserica biruitoare.* Este trebuință de o cercetare mai îndeaproape a acestei formulări, pentru a vedea dacă o putem socoti întemeiată din punct de vedere teologic.

În manualele mai noi de *Dogmatică*[3] întâlnim termenii *Biserică luptătoare* și *Biserică biruitoare*, însă fără trimiteri patristice din care

[1] Sf. Ioan Damaschin, *Ekdosis akrivis tis Orthodoxou Pisteos,* Ed. Pournara, Thessalonic, 1976, p. 224. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica,* trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 2008, p. 122. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem,* p. 240., În trad. rom.: *ibidem,* p. 130.

[3] Hristos Androutsos, *Dogmatiki,* pp. 259-260 și Panaghiotis Trempelas, *Dogmatiki,* vol. 2, Athena, 1959, p. 317.

să reiasă faptul că Sfinții Părinți vorbesc lămurit despre o astfel de Biserică, luptătoare și biruitoare.

Acești termeni îi desemnează pe credincioșii vii și pe sfinții adormiți, *„fața nevăzută a Bisericii"*, cârmuită de *„Capul ei Cel nevăzut din ceruri și însuflată de Duhul Sfânt Cel nevăzut"*, respectiv ceea ce numim *„față cea văzută"* a acesteia.

Chiar dacă există o strânsă legătură între îngeri și oameni, între sfinții adormiți și credincioșii vii, întrucât sfinții se roagă pentru cei vii, care, la rândul lor, înalță rugăciuni către sfinți și Puterile cerești, totuși acești termeni, *Biserică luptătoare și Biserică biruitoare*, au un iz scolastic și nu țin seama de înțelesul ortodox al eshatologiei, care nu înseamnă trăirea lui Dumnezeu la sfârșitul veacurilor, ci trăirea *eshaton*-ului încă de acum.

Este neîndoielnic faptul că în Taina Dumnezeieștii Liturghii aflăm comuniunea dintre Dumnezeu și om, dintre îngeri și oameni, dintre cei vii și cei adormiți. Însă expresia *comuniunea Bisericii luptătoare cu cea biruitoare* este una problematică din punct de vedere teologic, deoarece Biserica este una și nedespărțită, Unul este Capul ei, Hristos, și toți, vii și adormiți, sunt *în actualitate (energeía)* și *în potență (dynámei)* mădularele sale. Prin urmare, nu putem vorbi despre o Biserică ce păstorește și o Biserică păstorită, despre una care învață și alta care primește învățătură, despre o Biserică a teologhisirii și o alta a administrației. Există o felurime de harisme și slujiri, dar nu poate fi vorba despre Biserici diferite.

Se spune de obicei că Biserica luptătoare îi cuprinde pe toți cei vii, care se luptă împotriva păcatului și a diavolului, pentru a dobândi după moarte și mai cu seamă după cea de A Doua Venire a lui Hristos intrarea în Împărăția lui Dumnezeu. În Biserica biruitoare sunt numărați sfinții care au părăsit lumea aceasta și despre care suntem încredințați prin felurite mărturii că au fost aflați drepți înaintea lui Dumnezeu, făcându-se deja părtași Împărăției Sale, care ni se va dărui și nouă după cea de A Doua Venire a lui Hristos.

Trebuie notat faptul că această distincție între Biserica luptătoare și cea biruitoare, în virtutea celor arătate mai sus, este de dată recentă. Nicăieri în Sfânta Scriptură nu există această deosebire, nu se vorbește, adică, despre o Biserică luptătoare, care duce o luptă pe pământ, și una biruitoare, care trăiește biruința lui Hristos în ceruri.

În epistolele sale, Sfântul Apostol Pavel vorbește, desigur, despre *„luptă"* prin prisma luptelor ce se obișnuiau în acele vremuri. Îl îndeamnă pe Timotei: *„[Potrivit prorociilor făcute mai înainte asupra ta], să te lupți lupta cea bună, [după cuvântul lor], având credință şi cuget bun"* (I Timotei 1:18-19). Credincioșilor din Corint le spune, de asemenea: *„Căci armele luptei noastre nu sunt trupeşti, ci puternice înaintea lui Dumnezeu, spre dărâmarea întăriturilor"* (II Corinteni 10:4).

Pe de altă parte, în Noul Testament nu întâlnim nicăieri numele *„biruință" („θρίαμβος", thríamvos)*, ci numai verbul *„a birui, a triumfa" („θριαμβεύω", thriamveúo)*, cu referire îndeosebi la biruința lui Hristos asupra diavolului, a păcatului și a morții. Și acest cuvânt este unul consacrat de Sfântul Apostol Pavel. Vorbind despre biruința lui Hristos pe Cruce, Apostolul scrie: *„Dezbrăcând (de putere) începătoriile şi stăpâniile, le-a dat de ocară în văzul tuturor, biruind asupra lor prin cruce"* (Coloseni 2:15). Iar cu privire la trăirea acestei biruințe a lui Hristos de către cei ce se unesc cu El zice: *„Mulțumire fie adusă deci lui Dumnezeu, Celui Ce ne face pururea biruitori în Hristos şi descoperă prin noi, în tot locul, mireasma cunoştinței Sale!"* (II Corinteni 2:14).

Așa cum vedem și în versetul de mai sus, ne surprinde faptul că Apostolul Pavel, deşi evocă imaginea luptei, vorbește în acelaşi timp și despre trăirea biruinței lui Hristos încă din timpul vieții de către cei credincioşi. De altfel, şi în alte locuri din epistolele sale, Apostolul se referă la faptul că încă din viața aceasta a trăit biruința lui Hristos asupra morții, a păcatului și a diavolului și s-a învrednicit de dumnezeiasca slăvire.

Cuvântul *slăvire (doxasmós)*, care exprimă împărtășirea credincioșilor de biruința lui Hristos, este folosit în numeroase locuri din Sfintele Scripturi. Sfântul Apostol Pavel scrie, de pildă: *„Şi dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună; şi dacă un mădular este cinstit [«doxázetai»], toate mădularele se bucură împreună"* (I Corinteni 12:26). De aceea îi și îndeamnă pe credincioși: *„Slăviți [doxásate], dar, pe Dumnezeu în trupul vostru şi în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu"* (I Corinteni 6:20). Cercetând și alte fragmente din epistolele Sfântului Apostol Pavel, care vădesc cum a fost slăvit de Dumnezeu prin suirea până la al treilea cer și intrarea în Rai, vom constata faptul că Apostolul nu îi desparte pe creştinii Bisericii aşa-numită luptătoare de sfinții care au adormit, din sânul

Bisericii biruitoare. Vederea-lui-Dumnezeu, deși cunoaște felurite măsuri, este aceeași.

Deosebit de grăitor este cuvântul: *„Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu"* (I Corinteni 13:12). Acest *„voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu"* arată că împărtășirea omului de biruința lui Hristos începe încă din această viață. Prin urmare, nu poate fi vorba despre o distincție dialectică între Biserica luptătoare și Biserica biruitoare.

Sfinții Bisericii au trăit încă din viața aceasta slava lui Dumnezeu și s-au făcut părtași biruinței Lui asupra morții, a păcatului și a diavolului. Vom prezenta în continuare un fragment de mare însemnătate din scrierile Sfântului Isaac Sirul.

Vorbind despre un monah – nimeni altul decât el însuși – care îndrăgea *„privegherea de noapte"*, arată că, după ce obișnuia să privegheze, îngăduindu-și un scurt răgaz de odihnă, se trezea dimineața, și în tot răstimpul zilei era alt om, se simțea *„ca unul care nu mai e în lumea aceasta" [„ca un dus din lume"]*. După cum mărturisește: *„Și gânduri pământești defel nu intră în inima mea și nici nu am trebuință de pravilele cele rânduite. Ci mă aflu întru răpire toată ziua aceea"*.

În continuare amintește de o minunată experiență pe care a trăit-o *„la slujba de seară"*. Pe când se afla în curtea chiliei sale, iar soarele strălucea cu putere, *„începând o singură slavă, am fost răpit de slujba mea și de atunci am rămas fără să știu unde sunt și am stat așa până ce în ziua următoare iarăși a răsărit soarele și mi-a încălzit fața"*. Scrie apoi că abia când soarele *„tot mai tare mă supăra și-mi ardea fața, s-a întors spre mine mintea mea; și iată am văzut că era altă zi, și m-am bucurat în Dumnezeu, că Harul Lui atât de mult se revarsă peste om și de câtă mărime învrednicește El pe cei ce aleargă după Dânsul"*[1].

Important este faptul că Sfântul Isaac vorbește despre *„slujba de seară"* care se săvârșește cu psalmi și cu rugăciuni și despre răpirea sa la o altă slujire înțelegătoare (noetică) și duhovnicească.

Având această experiență duhovnicească, Sfântul Isaac Sirul vorbește adeseori în scrierile sale despre îmbrăcarea în veșmântul

[1] Sf. Isaac Sirul, *Ascetice*, Ed. Rigopoulou, Thessalonic, 1977, p. 14. Reproducem fragmentele după traducerea românească: Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, Ed. Bunavestire, Bacău, 1997, pp. 38-39. V. și trad. Pr. D. Stăniloae în *Filocalia*, vol. 10, 2008. *(n. trad.)*

slavei, adică cea în Iisus Hristos[1], despre *„beţia adâncă"* pe care o trăieşte omul, simţind, în fapt, că *„nu mai e în această lume"*[2].

În scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog întâlnim numeroase pasaje care vădesc faptul că Sfântul se învrednicise de vederea Luminii nezidite încă din viaţa aceasta, aşa încât trupul întreg îi strălucea asemenea Trupului lui Hristos, al Cărui mădular şi era, iar chilia sa devenea Rai.

Referindu-se la unirea minţii cu cele inteligibile (*noitá*) şi îndepărtarea ei de cele ce cad sub simţuri, sensibile (*aisthitá*), scrie că atunci mintea *„devine cu totul strălucitoare, se luminează şi în fiecare zi creşte după vârsta cea duhovnicească, lepădând cugetul pruncesc şi sporind întru vârsta bărbatului desăvârşit"*. Totodată se preschimbă duhovniceşte şi pe potriva lucrării sale *„iarăşi se curăţeşte, se umple de strălucire şi se luminează, şi se învredniceşte a vedea descoperiri ale unor mari taine, a căror adâncime nimeni nu le-a văzut-o vreodată"*. Atunci omul dobândeşte simţuri noi, nu mai aude glasul omenesc, *„ci doar pe cel al Cuvântului Celui Viu"*. Glasul Acestuia îl ascultă cu multă dorire, în vreme ce *„pe toate celelalte cuvinte, ale oamenilor, măcar că le aude, nu le primeşte"*, rămânând faţă de ele *„ca un surd ce nu aude, deşi le aude"*. În această stare se face lăcaş al lui Dumnezeu, de vreme ce *„Dumnezeu locuieşte în el nemijlocit şi Se face pentru el toate câte voieşte, ba chiar mai presus de cele ce le voieşte"*[3].

În poemele sale intitulate *Imnele dragostei Dumnezeieşti*[4] descrie multe experienţe ale Luminii nezidite de care s-a învrednicit, arătând că în răstimpul acestora era adumbrit de slava lui Dumnezeu şi trupul îi strălucea în întregime, iar înlăuntrul inimii şi în tot trupul simţea acea viaţă care trece dincolo de moarte.

Sfântul Simeon are adâncul simţământ că experienţa de care s-a învrednicit este aceeaşi cu a Sfântului Arhidiacon Ştefan şi a Apostolului Pavel[5]. Îi mulţumeşte lui Dumnezeu, Care i-a dăruit această experienţă a împărtăşirii de Lumina nezidită:

---

[1] *Ibidem*, p. 77.
[2] *Ibidem*, p. 140.
[3] S.C. 104, 212-214.
[4] Cf. Pr. prof. D. Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1991. Pentru traducerea în grai vechi românesc v. Isaac Dascălul, *Ale Dumnezeieştilor Cântări Iubirile* (Manuscrisul 59, Biblioteca Mănăstirii Neamţ), Ed. Predania, Bucureşti, 2008.
[5] S.C. 156, p. 232 şi urm.

[„Îți mulțumesc, Stăpâne, că m-ai miluit pe mine
și mi-ai dat să le văd pe acestea și să le scriu așa
și să vestesc celor împreună cu mine iubirea Ta de oameni,
ca să cunoască și acum în chip tainic popoare, seminții și limbi
că îi miluiești pe toți cei ce se pocăiesc cu căldură,]
la fel ca pe Apostolii Tăi și pe toți sfinții"[1].

În vremea contemplării Luminii fața îi strălucește și toate mădularele trupului său se fac purtătoare de lumină[2]. Avându-L pe Dumnezeu înlăuntrul său, Sfântul Simeon dobândește simțirea vieții celei nemuritoare, de aceea și adeverește aceasta prin cuvânt:

„Iar eu iarăși, cel muritor și mic în lume,
privesc în mine întreg pe Făcătorul lumii,
și știu că nu voi muri, aflându-mă înlăuntrul Vieții.
Și am toată viața răsărind înlăuntrul meu.
El este în inima mea, dar Se află în cer,
mi Se arată aici și acolo, strălucind la fel"[3].

Din scrierile celor ce s-au învrednicit de descoperiri dumnezeiești, ale oamenilor îndumnezeiți, vedem în chip limpede faptul că nu există o deosebire între Biserica luptătoare și cea biruitoare sub aspect temporal, fapt ce ar însemna că așa-numita Biserică luptătoare i-ar cuprinde pe credincioșii din viața aceasta, înainte de moarte, iar așa-numita Biserică biruitoare pe sfinți, după trecerea lor din cele de aici. A accepta această despărțire, în virtutea căreia sufletul celui sfânt intră în sânul Bisericii biruitoare, în vreme ce trupul său, îngropat în pământ, nu se împărtășește de aceasta, înseamnă a urma, în fapt, dihotomiei platonice dintre sufletul după fire nemuritor și trupul după fire muritor.

Un fapt învederat este că cei ce trăiesc încă din viața aceasta, la diferite măsuri, îndumnezeirea, se împărtășesc de biruința lui Hristos asupra morții, a păcatului și a diavolului, biruință pe care o vor trăi în chip deplin după învierea lor cu trupul. În Dumnezeiasca Liturghie trăim această biruință și, de multe ori, slujirea biericeas-

[1] S.C. 156, p. 264. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Pr. D. Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică*, p. 373. *(n. trad.)*
[2] S.C. 174, p. 10 și urm.
[3] S.C. 156, p. 262.

că, cu precădere Dumnezeiasca Liturghie, devine fereastra către împărtășirea de o slavă încă mai mare. De aceea pururea-pomenitul Stareț Porfirie, un Părinte sfânt al vremurilor noastre[1], a vorbit adeseori despre Biserica nezidită în care petrec sfinții.

6. Cuvântul rostit și suspinele negrăite

În viața duhovnicească, liturgică și cea a cultului bisericesc există o strânsă legătură între cuvântul rostit și suspinul-cuvântul negrăit. În Sfânta Scriptură, mai cu seamă în epistolele Sfântului Apostol Pavel, dacă ar fi să ne rezumăm doar la acestea, putem vedea deopotrivă deosebirea și legătura dintre cele două, cuvântul rostit – suspinul negrăit și, prin extrapolare, dintre slujirea rațională și cea cugetătoare, noetică.

După învățătura Sfinților Părinți ai Bisericii, sufletul omului are două energii care lucrează în paralel, energia rațională și cea noetică, a minții sau, potrivit formulării Sfântului Maxim Mărturisitorul, rațiune (*lógos*) și minte (*nous*). Vorbind despre sufletul omenesc, Sfântul Ioan Damaschin arată că acesta este *rațional (logikí)* și *cugetător (noerá)*[2]. În vremea slujirii închinate de om lui Dumnezeu, cele două energii fie lucrează în paralel, fie sunt cultivate fiecare deosebi. Energia noetică, a minții, lucrează, cu ajutorul Harului lui Dumnezeu, și în răstimpul slujirii, și în afara acesteia. Este vorba, așa cum vedem în tot cuprinsul învățăturii isihaste, despre așa-numita rugăciune rațională și despre rugăciunea noetică (cugetătoare, a minții).

Sfântul Apostol Pavel, în epistola sa către Romani, vorbește despre *slujirea cuvântătoare [rațională, logikí latreía]*: *„Rogu-vă dar pre voi, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să vă puneți înainte trupurile voastre jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu, slujba voastră cea cuvântătoare"* (Romani 12:1)[3]. Este vorba despre jertfa cea vie, spre

[1] V. n. 62. *(n. trad.)*

[2] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 150.

[3] Luăm notă de faptul că ediția Bibliei de la 1914 (*Biblia adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii Vechi şi a celei Nouă*, Bucureşti, 1914) redă grecescul *„λογικὴν λατρείαν"*, *logikín latreían*, drept ***„slujbă cuvântătoare"***, în vreme ce în edițiile mai noi întâlnim traducerea ***„închinare duhovnicească"***: *„Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui*

deosebire de jertfele de animale și despre slujirea cuvântătoare, de vreme ce omul este o ființă cuvântătoare (rațională), zidită după chipul Cuvântului, printr-o astfel de închinare cuvântătoare trebuind să se apropie de Dumnezeu.

În cadrul adunării liturgice, creștinii se roagă în sobor, slujindu-se de rațiune și de cuvânt, prin citirea de psalmi, înălțarea imnelor de laudă și prin psalmodierea feluritelor cântări. La aceasta face referire Sfântul Apostol Pavel când spune: *„Dar în Biserică vreau să grăiesc cinci cuvinte cu mintea mea, ca să învăț și pe alții, decât zeci de mii de cuvinte într-o limbă străină"* (I Corinteni 14:19). În cazul de față, mintea (*nous*) se identifică cu rațiunea (*logikí*), de aceea este important să ținem seama de evoluția acestor termeni în cuprinsul învățăturii patristice. Sfântul Apostol Pavel își pune întrebarea: Dacă cei credincioși se roagă numai cu mintea, fără să grăiască, fără să se slujească adică de cuvânt, *„cum va răspunde omul simplu «Amin» la mulțumirea ta, de vreme ce el nu știe ce zici?"* (I Corinteni 14:16).

Deopotrivă cu slujirea cuvântătoare săvârșită în biserică, există și o slujire cugetătoare (*noetică, a minții, noerá latreía*), prin suspinele negrăite izvodite în om de Duhul Sfânt. Sfântul Apostol Pavel, care vorbește mai sus despre slujirea cuvântătoare, face pomenire și de suspinele negrăite: *„Căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite"* (Romani 8:26). Însuși Duhul Sfânt Se roagă înlăuntrul inimii omului cu suspine negrăite.

Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească" (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. IBMBOR, București, 2008; *Biblia sau Sfânta Scriptură*, diortosită de Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009). *Lexiconul patristic* al lui G.W.H. Lampe surprinde trei sensuri principale pe care acest determinant le acoperă, putând fi tradus drept: *rațional („rational, endowed with reason"), logic („pertaining to the reason, comprehensible by reason, logical, intellectual")* sau *spiritual („spiritual")*, ca sinonim pentru *„νοερός, νοητός, πνευματικός"*, așadar, *noetic, înțelegător, duhovnicesc* (v. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford University Press, 1961, pp. 805-806). În scrierea Sfântului Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, Pr. D. Stăniloae traduce, la rândul său, sintagma de mai sus: *„Dar ce alt chip de slujire s-a ridicat împotriva* ***«slujbei cuvântătoare»*** *(Romani 12:1), mai bine zis* ***duhovnicești***, *a noastră, adică a rugăciunii?"*, iar ÎPS Bartolomeu Anania adaugă trimiterii scripturistice de mai sus următoarea notă: *„Spre deosebire de jertfele sângeroase din cultul iudaic și păgân; închinarea «în duh și în adevăr» (Ioan 4:23)"*, n. 2. În lucrarea de față autorul operează cu dubletul *logikí – noerá latreía, slujire cuvântătoare (rațională)* și *slujire noetică (cugetătoare)* în spectrul larg al distincției dintre rațiune [logică, partea cuvântătoare (*logikí, lógos*)] și minte (*nous*). *(n. trad.)*

La această slujire cugetătoare face referire Sfântul Apostol şi într-o altă epistolă a sa. Mai concret, în epistola către Efeseni scrie: *„Şi nu vă îmbătaţi de vin, în care este pierzare, ci vă umpleţi de Duhul. Vorbiţi între voi în psalmi şi în laude şi în cântări duhovniceşti, lăudând şi cântând Domnului, în inimile voastre"* (Efeseni 5:18-19). Se vorbeşte aici în chip limpede despre rugăciunea noetică, a minţii, pe care o săvârşeşte Duhul Sfânt înlăuntrul inimii omului, iar această rugăciune este acea duhovnicească *„beţie trează"*, pe care o dă vinul duhovnicesc, adică Duhul Sfânt, şi care nu se poate asemui beţiei date de vinul cel materialnic.

Deopotrivă cu acest cuvânt al Apostolului, citim şi în epistola sa către Coloseni: *„Cuvântul lui Hristos să locuiască întru voi cu bogăţie. Învăţaţi-vă şi povăţuiţi-vă între voi, cu toată înţelepciunea. Cântaţi în inimile voastre lui Dumnezeu, mulţumindu-I, în psalmi, în laude şi în cântări duhovniceşti"* (Coloseni 3:16).

După cum am arătat şi în cele de mai sus, există o rugăciune cuvântătoare (raţională) şi una noetică, cugetătoare (a minţii). La aceste două feluri de rugăciune se referă Sfântul Apostol Pavel în epistola sa către Corinteni, cu deosebirea că numeşte *rugăciunea raţională*, rugăciune ce se săvârşeşte *cu mintea*, iar pe cea *noetică, cugetătoare (a minţii)*, rugăciune *în duh: „Mă voi ruga cu duhul, dar mă voi ruga şi cu mintea; voi cânta cu duhul, dar voi cânta şi cu mintea"* (I Corinteni 14:15).

Rugăciunea noetică este strâns legată de cea cuvântătoare (raţională), ce se săvârşeşte de către întreaga comunitate bisericească, altfel spus, rugăciunea noetică se lucrează şi înainte, şi în timpul, şi după încetarea celei raţionale. Însă singură rugăciunea raţională, în lipsa celei noetice, este una exterioară şi nu rodeşte cele de trebuinţă pentru dobândirea părtăşiei cu Dumnezeu. De aceea este atât de mare nevoie de Tradiţia isihastă şi de întreaga învăţătură niptică pentru o participare adevărată, organică a credincioşilor la rugăciunea obştească din timpul adunării euharistice.

Concluzia pe care o putem trage este că în Sfânta Scriptură, cu precădere în Noul Testament, vedem că Biserica – Trupul lui Hristos şi *„părtăşia îndumnezeirii"* – are atât o slujire cuvântătoare, cât şi una cugetătoare, noetică.

Experienţa îndumnezeirii este trăită de om înlăuntrul realităţii nezidite, pentru a fi transmisă apoi mai departe, aşa cum spunea pururea-pomenitul Părinte Ioannis Romanidis, prin cuvinte şi înţelesuri zidite. Sfinţii Apostoli au trăit această experienţă şi au consemnat-o în scris. Cuvintele lor sunt izvorâte din experienţă. Astfel, Sfânta Scriptură ne călăuzeşte către experienţa slujirii, participarea la această slujire închinată lui Dumnezeu ne deschide mintea către închinarea cea cugetătoare, noetică, pentru ca mai apoi această trăire să fie exprimată cât mai lămurit cu putinţă prin cuvântul predicii, spre folosul lucrării catehetice, astfel încât creştinii să se învrednicească de trăirea slujirii celei nezidite.

Centrul tuturor acestora este Hristos, de Care ne împărtăşim după măsura curăţirii, luminării şi îndumnezeirii noastre, iar după cuvântului Sfântului Grigorie Palama *„prin petrecerea în isihie"*, iar nu *„prin analogia speculativă [raţională, stohastikí] a lucrurilor văzute"*[1].

Analogia raţională (stohastikí analogía), adică cea metafizică, se dezice de temeiurile teologiei ortodoxe şi îl aruncă pe om într-un gol existenţial.

octombrie 2003

[1] Sf. Grigorie Palama, *Opere,* vol. 11, *EPE,* p. 328.

VIII

PAREMIILE ŞI PERICOPELE EVANGHELICE DIN PRAZNICELE ÎMPĂRĂTEŞTI ŞI SĂRBĂTORILE ÎNCHINATE MAICII DOMNULUI

Când vorbim despre *Paremiile și pericopele evanghelice din praznicele împărăteşti și sărbătorile închinate Maicii Domnului* avem în vedere cu precădere trei lucruri. În primul rând, *paremiile* și *pericopele evanghelice,* care sunt pasaje din Vechiul și Noul Testament, așadar din Sfânta Scriptură; în al doilea rând, *praznicele împărătești și sărbătorile închinate Maicii Domnului* – fiecare dintre evenimentele istorice ale dumnezeieștii descoperiri (epifanii), ale Întrupării Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu; iar în al treilea rând, slujirea închinată Domnului, de vreme ce aceste paremii și pericope se citesc în adunările mădularelor Bisericii, spre pomenirea tuturor celor săvârşite prin dumnezeiasca Iconomie.

Această scurtă introducere ne ajută să înțelegem faptul că tema de față este una de mare însemnătate, întrucât se află în strânsă legătură cu întreaga viață lăuntrică a Bisericii, slujirea constituind însuși nucleul vieții bisericești, precum și cu viața mădularelor Bisericii, în măsura în care alegerea și rânduirea conținutului slujbelor au în vedere pregătirea credincioșilor pentru dobândirea prefacerii celei duhovnicești.

Prin prisma celor ce urmează, titlul capitolului va cunoaşte în esență o mică modificare, dat fiind faptul că vom prezenta pe scurt teologia paremiilor și a pericopelor din praznicele împărătești și sărbătorile închinate Maicii Domnului.

Vom împărți, așadar, capitolul, în două unități tematice: *Sfânta Scriptură și slujirea închinată lui Dumnezeu*, respectiv *Paremiile și pericopele evanghelice din praznicele împărătești și sărbătorile închinate Maicii Domnului.*

1. Sfânta Scriptură și slujirea închinată lui Dumnezeu

Atât Sfânta Scriptură, cât și slujirea închinată lui Dumnezeu constituie aspecte de mare însemnătate ale vieții bisericești, de vreme ce Biserica este cea care alcătuieşte Sfânta Scriptură, rânduieşte felul slujirii, citirile din Dumnezeieștile Scripturi, tot ea fiind şi cea care le tâlcuiește. Aceasta întrucât, dacă parcurgem cu atenție paremiile și pericopele evanghelice din praznicele împărătești și sărbătorile închinate Maicii Domnului, pe care Sfinții Părinți ai Bisericii le-au rânduit să fie citite la slujbele și Dumnezeieștile Liturghii din sfintele sărbători, vom constata că, în fapt, lectura ne angajează într-o analiză exegetică, de tâlcuire atât a înțelesului sărbătorilor, cât și a textelor citite.

Prin urmare, temeiul care pune într-o strânsă legătură paremiile și pericopele rânduite spre citire cu slujirea închinată lui Dumnezeu este Biserica însăşi, care se exprimă prin mădularele sale vii, sfinții, cei ce împărtășindu-se de Harul nezidit al lui Dumnezeu devin purtători ai dumnezeieștii descoperiri în întreaga istorie a omenirii.

În continuare ne vom opri asupra unor aspecte care vădesc rolul Scripturii în Biserică și în cadrul slujirii, aspecte ce ne vor ajuta să înțelegem însemnătatea paremiilor și a pericopelor evanghelice rânduite a fi citite la praznicele împărătești și la sărbătorile închinate Maicii Domnului.

a) Sfânta Scriptură și descoperirile dumnezeiești

Citind Sfânta Scriptură constatăm faptul că toate cărțile pe care aceasta le cuprinde nu sunt simple scrieri cu caracter istoric sau geografic, deși ele fac referire și au fost redactate în răstimpuri istorice și arii geografice concrete, ci sunt scrieri prin excelență empirice, proprii Revelației. Aceasta depinde de măsura experienței dobân-

dite de autorul lor. Cu alte cuvinte, alta este măsura experienței pe care o întâlnim în Vechiul Testament și alta, mult mai înaltă, în cadrul celui Nou.

Epistolele Sfinților Apostoli subliniază în chip limpede acest adevăr. Sfântul Evanghelist Ioan consemnează ceea ce a văzut și a auzit, Sfântul Apostol Petru scrie despre cele trăite din experiență, și mai cu seamă din răstimpul marilor descoperiri de pe Muntele Tabor, iar Sfântul Apostol Pavel înfățișează ce a trăit în vremea răpirii sale în Rai, când s-a împărtășit de Împărăția lui Dumnezeu. În temeiul acestora îi povățuiesc Apostolii pe credincioși; nu fac o teologie cerebrală, nu se limitează la a da învățături de ordin moral sau social, ci vorbesc din proprie experiență despre descoperirile dumnezeiești pe care le-au trăit. Întreg cuvântul de propovăduire al Sfinților Apostoli se întemeiază pe Revelație.

Desigur, trebuie să atragem atenția asupra faptului că sfinții, primind înlăuntrul lor Duhul Sfânt, se fac cunoscători ai tainelor lui Dumnezeu, pe care le împărtășesc apoi credincioșilor pentru ca și aceștia, la rândul lor, să înainteze pe calea descoperirii lui Dumnezeu. Aflăm cu totul potrivită observația că Sfânta Scriptură nu este descoperirea (Revelația) însăși, ci cuvânt despre aceasta, care îi ajută pe credincioși să ajungă la îndumnezeire și sfințire[1].

Redăm mai jos un minunat cuvânt al Sfântului Simeon Noul Teolog, care învederează acest fapt:

„Este în inima mea, dar e și în cer,
îmi tâlcuiește Scripturile și-mi sporește cunoștința,
mă învață taine, pe care nu sunt în stare să le spun,
îmi arată cum m-a răpit din lume
și-mi poruncește să am milă de toți cei din lume"[2].

În acest fragment, Sfântul Simeon se referă la prezența Duhului Sfânt în lăuntrul inimii sale, prezență care nu este în chip simplu una istorică, ci mai presus de timp, căci, deși trăitor în lume, ea îl răpește din mijlocul acesteia. Este o stare în care Duhul Sfânt îl învață taine-

[1] Pr. Ioannis Romanidis, *Kritikos elenhos ton epharmoghon tis Theologhias*, în *Haristiria eis timin tou Mitropolitou Gherondos Halkidonos Melitonos*, Institutul Patriarhal de Studii Patristice, Thessalonic, 1977.

[2] S.C. 174, p. 82. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Pr. D. Stăniloae, *Studii de dogmatică ortodoxă*, p. 416. *(n. trad.)*

le Sale, pe cât îi este cu putință sfântului să înțeleagă, din care pricină nici nu suferă descoperirea mai multor taine. Îi tâlcuiește scrierile Prorocilor și ale Apostolilor, însă îi adaugă, deopotrivă, și o nouă cunoștință. După primirea darului teologiei prin descoperire (Revelație), primește porunca de a le fi învățător celor ce viețuiesc în lume și de a le împărtăși această cunoaștere duhovnicească.

b) Proroci și Apostoli

Cărțile Vechiului Testament au fost scrise de oameni care s-au învrednicit de experiența teofaniei, a arătării lui Dumnezeu, fără a fi, desigur, mădulare ale Bisericii ca Trup al lui Hristos și fără să fi biruit moartea ce încă stăpânea pe pământ înainte de Întruparea Mântuitorului. Acești oameni sunt numiți Proroci, după cuvântul Sfântului Grigorie Palama: *„Ba eu aș spune că nici prorocii, și nici patriarhii n-au rămas fără să guste din această lumină; mai bine zis, afară de puține, toate vederile lor și mai ales cele atotdumnezeiești nu au fost lipsite de această lumină"*[1]. Totodată însă, și cărțile Noului Testament au fost scrise de ucenicii lui Hristos, care au dobândit îndumnezeirea, ca mădulare ale Trupului lui Hristos. Îi numim Prorocii Noului Testament, de vreme ce, așa cum Prorocii Vechiului Legământ au văzut în duh Cea dintâi venire a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, și ei văd și trăiesc cea de A Doua Venire a lui Hristos.

Experiența Prorocilor, a Apostolilor și a Sfinților este aceeași. Sfântul Grigorie Palama spune: *„Aceasta este desăvârșire mântuitoare: în cunoaștere și în dogme a gândi aceleași ca și Prorocii, Apostolii, Părinții și, într-un cuvânt, toți cei prin care se mărturisește că a grăit Duhul Sfânt despre Dumnezeu și creațiile Lui"*[2]. Prorocii Vechiului Testament nu au vorbit pur și simplu despre Hristos, despre Mesia Ce urma să vină în lume, ci au avut experiența Cuvântului lui Dumnezeu, a Îngerului de Mare Sfat, călăuzind poporul în temeiul acestei descoperiri. Iar Prorocii Noului Testament, Apostolii, nu au vorbit numai despre Hristosul istoric, pe Care L-au cunoscut, ci și despre Cel al credinței, cunoscut în Duhul Sfânt, Hristosul cel Viu, Care

[1] Sf. Grigorie Palama, *Opere*, vol. 2, *EPE*, p. 540. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 325. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem*, p. 342.

va să vină cu slavă, pregătindu-i astfel pe credincioşi pentru a se împărtăşi de slava Lui nezidită.

Prin urmare, cuvântul Prorocilor și al Apostolilor este unul teologic, apocaliptic, duhovnicesc, mistagogic, eshatologic, cuvânt ce transfigurează. Nu este un cuvânt al înțelepciunii şi al cunoașterii omenești. După cum spune Sfântul Apostol Pavel, cuvântul și propovăduirea sa *„nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omeneşti, ci în adeverirea Duhului şi a puterii"* (I Corinteni 2:4). Era cuvânt de proroc, dăruit în chip prorocesc și care îi povățuia pe credincioşi să se învrednicească a trăi ei înșiși cele prorocite.

c) Cuvântul neîntrupat şi Cuvântul Întrupat

Centrul, miezul celor două Testamente este Hristos: Cuvântul neîntrupat pe Care L-au văzut Prorocii Vechiului Legământ și Cuvântul Întrupat, de vederea Căruia s-au învrednicit, în Noul Legământ, Apostolii și cei îndumnezeiți. Toate Revelațiile dumnezeiești de-a lungul istoriei sunt descoperiri ale Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu. În Vechiul Testament Cuvântul lui Dumnezeu este Îngerul de Mare Sfat, Îngerul slavei, iar în Noul Testament este Hristos, întrucât firea dumnezeiască, prin unirea ipostatică a celor două firi, dumnezeiască și omenească, în Persoana Cuvântului, a uns firea omenească.

Scrie Sfântul Ioan Damaschin într-una dintre cântările sale: *„(...) [ai născut] întrupat pe Cuvântul Cel mai înainte neîntrupat"*, învățându-ne, totodată, că numele *Hristos* este nume al Ipostasului, nu al firii. Notează: *„Cuvântul Hristos spunem că este numele ipostasei; acest cuvânt nu indică numai o singură natură, pe cea omenească sau pe cea dumnezeiască, ci arată că este din două naturi. Căci El Însuşi S-a uns pe Sine: a uns ca Dumnezeu trupul cu Dumnezeirea Lui, iar ca om a fost uns; căci El este și Dumnezeu, și om. Dumnezeirea e ungerea umanității"*[1]. Astfel, *„[Căci] Hristos — şi acest nume cuprinde amândouă firile — se numeşte şi Dumnezeu şi om, și creat şi necreat, şi pătimitor şi nepătimitor"*[2].

[1] Sf. Ioan Damaschin, *Ekdosis akrivis tis Orthodoxou Pisteos*, Ed. Pournara, Thessalonic, 1976, p. 216. În traducerea românească: Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 118. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem*, p. 122.

Toate locurile din Vechiul Testament de care Hristos S-a slujit în învăţătura Sa, dar şi cele despre Revelaţia dumnezeiască, tâlcuite de Sfinţii Apostoli, au legătură cu descoperirea-arătarea Cuvântului neîntrupat. Yahve al Vechiului Testament este Cel Ce este, Cel Ce a fost şi Cel Ce va veni, Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, Hristos.

Vechiul Testament vorbeşte despre firea dumnezeiască a Cuvântului, în vreme ce, după Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, Noul Testament vorbeşte deopotrivă despre firea Sa dumnezeiască şi cea omenească, care sunt unite ipostatic în Persoana Cuvântului, aşadar în virtutea acestei uniri ipostatice şi a comunicării însuşirilor celor două firi. Noul Testament Îl numeşte *Hristos* pe *Domnul slavei* şi *Îngerul de Mare Sfat* al Vechiului Testament[1]. Astfel numele *Hristos* trece şi în Vechiul Testament şi Îi este atribuit Dumnezeului lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov[2].

Potrivit Sfântului Ioan Damaschin, numele *Fiul lui Dumnezeu* arată că Hristos primeşte însuşirile firii omeneşti, care este ipostatic unită cu cea dumnezeiască, iar numele *Fiul Omului*, că primeşte însuşirile şi măririle firii dumnezeieşti: *„Acesta este modul comunicării însuşirilor, anume că fiecare fire dă celeilalte propriile ei însuşiri în virtutea identităţii ipostasei şi întrepătrunderii reciproce"*. Tocmai din această pricină putem spune despre Hristos: *„«Acesta este Dumnezeul nostru, Care S-a arătat pe pământ şi cu oamenii a petrecut», precum şi: «Omul Acesta este necreat, nepătimitor şi necircumscris»"*[3].

Este limpede învăţătura Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, potrivit căreia descoperirile lui Dumnezeu în Vechiul Testament sunt ale Cuvântului neîntrupat. Arătarea Prorocilor Moisí şi Ilie pe Muntele Tabor, la Schimbarea la Faţă a lui Hristos, vădeşte această realitate: cei doi mari Proroci L-au văzut în timpul vieţii lor pe Cuvântul neîntrupat, pe Care acum Îl recunosc venit în Trup. Este întocmai ceea ce s-a petrecut şi cu Avraam, care, potrivit cuvântului lui Hristos, s-a veselit cu duhul: *„Avraam, părintele vostru, a fost bucuros să vadă ziua Mea şi a văzut-o şi s-a bucurat"* (Ioan 8:56-57). Vedem aceasta şi din faptul că, după Învierea Sa, Hristos le-a tâlcuit ucenicilor care mergeau pe drumul către Emaus toate cele din Scripturi cu privire la

[1] V. Pr. Ioannis Romanidis, *Dogmatiki kai Symvoliki theologhia tis Orthodoxou Katholikis Ekklisias*, ediţia a IV-a, Ed. Pournara, Thessalonic, 1999, vol. 1, pp. 180-181.

[2] *Ibidem*.

[3] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, pp. 224-226.

Sine, prorocii care s-au împlinit. Scrie Sfântul Evanghelist Luca: *„Şi începând de la Moisí şi de la toți prorocii, le-a tâlcuit lor din toate Scripturile cele despre El"* (Luca 24:27).

Unii exegeți socotesc că vedenia avută de Prorocul Daniil se deosebește de celelalte descoperiri dumnezeiești din Vechiul Testament și vorbesc despre faptul că arătarea lui Dumnezeu – Cel Vechi de zile – către Proroc este descoperirea lui Dumnezeu-Tatăl.

Mai concret, în cartea Prorocului Daniil este înfățișată o vedenie dumnezeiască: *„Am privit până când au fost aşezate scaune, şi S-a aşezat Cel vechi de zile; îmbrăcămintea Lui era albă ca zăpada, iar părul capului Său curat ca lâna; tronul Său, flăcări de foc; roțile lui, foc arzător. Un râu de foc se vărsa şi ieşea din el; mii de mii Îi slujeau şi miriade de miriade stăteau înaintea Lui! Judecătorul S-a aşezat şi cărțile au fost deschise. Eu mă uitam mereu, din pricina multelor vorbe pe care cornul cel mare le grăia. Am privit până când fiara a fost omorâtă şi trupul ei nimicit şi dat focului. Dar şi celorlalte fiare li s-a luat stăpânirea, și lungimea vieții lor a fost hotărâtă până la o vreme şi un anumit timp. Am privit în vedenia de noapte, şi iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului şi El a înaintat până la Cel vechi de zile, și a fost dus în fața Lui"* (Daniil 7:9-13).

În această vedenie se arată două Persoane, Cel Vechi de zile, șezând pe tron, și Fiul Omului, venit pe norii cerului, Care a înaintat până la locul unde Se afla Acesta [Cel Vechi de zile].

Există o bogată exegeză teologică cu privire la tâlcuirea acestei prorocii, pentru a înțelege Cine este Cel Vechi de zile, Tatăl sau Fiul. Unii susțin în scrierile lor că este Tatăl, iar Fiul Omului este Hristos, în vreme ce alții sunt de părere că este vorba despre una şi aceeași Persoană, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, Care ca Cel ce este Vechi de zile S-a făcut Om, fără să Se lipsească de Dumnezeirea Sa. Astfel, în Cel Vechi de Zile Îl văd pe Judecătorul Ce va să vină.

Dintre aceste tâlcuiri, pare să se fi încetățenit cea de a doua, potrivit căreia în vedenia Prorocului este vorba despre una și aceeași Persoană. Cu alte cuvinte, Cel Vechi de zile este Logosul neîntrupat, de vreme ce pe Tatăl nimeni nu L-a văzut vreodată, după cum în chip lămurit a spus Mântuitorul Hristos, iar în Persoana Fiului Omului se arată Întruparea Celui Vechi de zile. Ne încredințează de aceasta faptul că toate teofaniile Vechiului Testament sunt descoperiri ale Cuvântului (Logosului).

Prin urmare, potrivit liniei exegetice consacrate cu privire la vedenia Prorocului Daniil, nu este vorba despre două Persoane, ci despre una și aceeași, dat fiind faptul că Cel Vechi de zile este Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, unit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, împreună cu Care este din veșnicie. Acesta, la plinirea vremii, S-a făcut Om, iar la Cea de A Doua Sa venire îi va judeca pe oameni[1].

d) Cuvinte de nespus și cuvinte-înțelesuri zidite

Văzătorii-de-Dumnezeu sunt răpiți în Rai, unde aud cuvinte de nespus, după mărturia Sfântului Apostol Pavel: *„Cunosc un om în Hristos, care acum paisprezece ani – fie în trup, nu ştiu; fie în afară de trup, nu ştiu, Dumnezeu ştie – a fost răpit unul ca acesta până la al treilea cer. Şi-l ştiu pe un astfel de om – fie în trup, fie în afară de trup, nu ştiu, Dumnezeu ştie – că a fost răpit în Rai şi a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască"* (II Corinteni 12:2-4). Cuvintele de nespus reprezintă realitatea nezidită întru nimic asemenea înțelesurilor și cuvintelor zidite ce provin din lumea sensibilă-zidită. Este vorba despre împărtășirea de energia îndumnezeitoare nezidită a lui Dumnezeu, pe care Sfântul Grigorie Palama o numește *„înțelegere neînțeleasă"*[2], iar Sfântul Petru Damaschin *„cugetări dumnezeiești"*[3]. Cu alte cuvinte, în răstimpul vederii Luminii nezidite toate cuvintele și înțelesurile zidite încetează, văzătorul-de-Dumnezeu trăiește energia îndumnezeitoare cea nezidită a lui Dumnezeu, iar mai apoi, spre folosul învățăturii, face cunoscută mai departe celorlalți – pe cât îi stă în putință, slujindu-se de înțelesuri și cuvinte grăite – această experiență dumnezeiască, *„cuvintele negrăite"*. Deși în felul acesta ni se face cunoscută, experiența vederii-lui-Dumnezeu, a îndumnezeirii, rămâne o taină.

Astfel, în răstimpul descoperirilor, Prorocii, Apostolii și cei ce se învrednicesc de Revelația dumnezeiască sunt răpiți în Rai și inițiați în tainele lui Dumnezeu. Această descoperire este mai presus de rugăciune și ea naște, desigur, adevărata rugăciune. O asemenea

---

[1] V. tâlcuirea lui Nikolaos Zisis, *I apeikonisi tis Aghias Triados, Theodromia*, vol. 2, p. 16 și. urm.

[2] Sf. Grigorie Palama, *Syngrammata*, Ed. Panaghiotis Hristou, vol. 1, p. 591.

[3] *Philokalia ton ieron niptikon*, Ed. Papadimitriou, vol. 3, p. 51, col. 33.

descoperire, mai presus de orice cunoaștere omenească, este numită de Sfântul Isaac Sirul *„neștiința mai presus de cunoaștere*[1]*"*. Scrie:

„Acest rod al harului nu trebuie numit rugăciune duhovnicească, ci rodul rugăciunii curate, trimis prin Duhul Sfânt. Atunci mintea ajunge deasupra rugăciunii și, prin aflarea a ceva mai înalt, rugăciunea încetează. Și atunci nu se mai roagă cineva cu rugăciunea, ci iese din sine (ajunge în extaz) în lucrurile neînțelese, aflate mai presus de lumea muritorilor; și, în neștiința ei, tace despre toate cele de aici. Aceasta este neștiința mai presus de cunoaștere..."[2]

Prorocul, învrednicit de această experiență a descoperirii dumnezeiești, ce trece drept neștiință în raport cu întreaga cunoaștere omenească și cu realitățile cele zidite, o împărtășește celorlalți prin înțelesuri și cuvinte zidite de învățătură – cateheză. Totuși, deși transpusă în planul realităților zidite pentru a sluji învățăturii, ea rămâne în esență de nespus și de necuprins în cuvinte. Cel credincios însă, primind învățătură prin aceste cuvinte și înțelesuri zidite, poate ajunge la experiența arătării lui Dumnezeu și poate trăi, la rândul său, cuvintele de nespus și energia îndumnezeitoare, nezidită a Lui.

Sunt grăitoare cele petrecute cu Sfântul Apostol Pavel. A fost răpit până la al treilea cer, s-a învrednicit de intrarea în Rai, a auzit cuvinte pe care nu putea să le împărtășească întocmai după chipul auzirii lor, a fost inițiat în cunoașterea tainelor lui Dumnezeu. Unele dintre aceste experiențe le-a împărtășit însă mai apoi fiilor săi duhovnicești, pentru a-i călăuzi în viața duhovnicească. Prin urmare, în răstimpul experienței sale a fost inițiat în taina cuvintelor de nespus, pe care mai apoi, pe cât i-a stat în putință, a făcut-o cunoscută oamenilor prin cuvinte și înțelesuri zidite, întrebuințând, așadar, limba omenească cea mărginită și slujindu-se de chipurile firii zidite. Astfel, transpusă în realitatea sensibilă, taina descoperirii rămâne tot o taină, însă cu putința de a fi trăită de către cei ce se vor învrednici a se face părtași experienței Cincizecimii.

---

[1] Sintagmă tradusă în virtutea unei antonimii mai vădite: *„neștiința mai presus de orice știință"*, v. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, Ed. Bunavestire, Bacău, 1997, p. 162. *(n. trad.)*

[2] Sf. Isaac Sirul, *Ascetice*, Ed. Rigopoulou, Thessalonic, 1977, p. 140. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. 10, trad. Pr. prof. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 161. *(n. trad.)*

O pildă grăitoare în ceea ce privește legătura dintre cuvintele-înțelesurile zidite și cuvintele de nespus este pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii. Duhul Sfânt pogorându-Se în inimile lor, ucenicii și Apostolii au trăit taina Cincizecimii, taina Bisericii ca Trup al lui Hristos, au fost inițiați în credința cea de-Dumnezeu-revelată. Vuietul puternic s-a auzit afară, însă cunoașterea le-a fost dăruită lăuntric-duhovnicește. Celorlalţi oameni adunaţi acolo Apostolii li s-au părut a fi plini de must, însă ei erau cuprinși de beția trează a arătării dumnezeiești pe care o trăiseră. Iar mai apoi, când Sfântul Apostol Petru a început să vorbească, fiecare dintre cei ce-l ascultau îl auzea grăind în însăși limba sa, *„precum le dădea lor* [Apostolilor] *Duhul a grăi"* (Faptele Apostolilor 2:1-13). Cu alte cuvinte, altul este vuietul firesc, asemenea unui glas puternic, auzit de toți, și altul glasul duhovnicesc, pe care Apostolii l-au auzit în lăuntrul inimii lor, după cum altul a fost și glasul ce deslușea, prin cuvântul Sfântului Apostol Petru, tainele Duhului în inimile celor ce-l ascultau. În toate acestea, în chip felurit lucra Același Duh Sfânt.

Vedem, așadar, că există o deosebire între cuvintele de nespus și cuvintele-înțelesurile zidite. Omul trăieşte tainele duhovniceşti prin împărtășirea de energia îndumnezeitoare cea nezidită a lui Dumnezeu, de *„cuvintele de nespus"*, pe care le face cunoscute celorlalți prin cuvinte și înțelesuri zidite, urmărind ca astfel să-i povățuiască către aceste cuvintele nezidite, pentru a ajunge să se împărtășească de energia îndumnezeitoare nezidită a lui Dumnezeu.

Această legătură dintre Harul Dumnezeiesc nezidit și cuvintele-înțelesurile zidite se poate vedea în multe locuri din scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii, din care aflăm că îndărătul literei legii se ascunde duhul legii, altfel spus, fiecare dintre poruncile lui Dumnezeu tăinuiește o întreagă viață pe care o trăiește cel ce intră în Duh în această lume duhovnicească. Voi oferi câteva pilde grăitoare din învățătura câtorva Sfinți Părinți ai Bisericii noastre.

Sfântul Vasilie cel Mare, întrebat fiind ce înseamnă versetul din Psalmi, *„cântați cu înțelegere"* (Psalmi 46:7), răspunde că priceperea – înțelegerea – în cuvintele Sfintei Scripturi este asemenea cu simțirea gustului fin al mâncării. Cântă cu înțelegere cel ce își are sufletul înrâurit de *„puterea fiecărui cuvânt"*, întocmai cum gustul îi

este influențat de fiecare dintre feluritele mâncăruri[1]. Astfel, înlăuntrul cuvântului fiecărei cărți a Sfintei Scripturi se află puterea duhovnicească a cuvântului ce înrâurează sufletul omului, hrănindu-l și dându-i viață.

Sfântul Grigorie Teologul vorbește despre cuvintele de foc, preacurate ale lui Dumnezeu, ce ard inima omului care se îndeletnicește cu cercetarea Scripturilor și cugetarea la ele. Acest lucru, desigur, așa cum spune și Sfântul, nu poate fi înțeles de cel ce nu a izbândit să intre în vistieriile, pentru cei mulți ascunse, nevăzute și tăinuite – *„vistierii multora ascunse și nevăzute și tăinuite"* – și a vedea bogăția ce se ascunde înlăuntrul lor[2]. Astfel, înlăuntrul cuvintelor lui Dumnezeu se află o mare bogăție duhovnicească, o vistierie care pentru cei mai mulți dintre oameni rămâne ascunsă, nevăzută. Și într-un alt loc din scrierile sale Sfântul Grigorie vorbește despre Părinții Bisericii, care nu cercetează Scripturile cu ușurătate, fără de grijă, *„ci lăsând la o parte litera și pătrunzând înăuntru, s-au învrednicit a vedea frumusețea ascunsă și au fost luminați cu luminarea cunoașterii"*[3]. Cine deschide litera Scripturilor vede înlăuntrul lor acea frumusețe ascunsă și ajunge, astfel, a fi luminat cu lumina cunoașterii.

Sfântul Simeon Noul Teolog spune cu privire la acestea că înlăuntrul Dumnezeieștilor Scripturi se ascunde *„cugetul Harului Duhului"* și orice suflet poate să afle, prin cercetarea Scripturilor, înțelepciunea cea ascunsă a Duhului: *„Face ca această simțire cugetătoare a ei să se umple de toată plăcerea și, în întregime ridicând-o de la cele pământești și de la umilința celor văzute, o face îngerească și împreună-petrecătoare cu îngerii înșiși"*[4]. Cu alte cuvinte, simțirea cugetătoare (noetică) a sufletului dobândește, prin cercetarea adâncimilor Sfintei Scripturi, simțirea celor cerești. Din această pricină și într-un alt loc din scrierile sale, Sfântul Simeon Noul Teolog se întreabă: *Câți sunt care tâlcuiesc Scripturile și pe Cel Ce grăiește în ele nicicum nu L-au cunoscut?*[5] Prin Scripturi grăiește Însuși Dumnezeu, în ele este Harul Său, iar cel care le cercetează cu o cuviincioasă atenție și cu

[1] Sf. Vasilie cel Mare, *Opere*, vol. 9, *EPE*, p. 348.
[2] Sf. Grigorie Teologul, *Opere*, vol. 1, *EPE*, p. 192.
[3] *Ibidem*, vol. 4, p. 230.
[4] *S.C.* 129, p. 384.
[5] *Ibidem*, p. 452.

rugăciune poate înainta de la literă la duh, ajungând să-L întâlnească pe Dumnezeu Însuși Care grăiește prin ele.

Această înțelegere avem când spunem că în poruncile lui Dumnezeu există o unitate de taină între Harul nezidit și cuvintele-înțelesurile zidite. Cei ce au o bună așezare bisericească și duhovnicească primesc și trăiesc Harul nezidit al lui Dumnezeu, însă cei lipsiți de ea rămân doar la cele exterioare, la cuvintele și înțelesurile zidite.

e) Legea zidită și legea nezidită

Cele spuse mai sus despre cuvintele și înțelesurile nezidite sunt valabile și cu privire la un alt dublet: legea zidită și legea nezidită. Legea Duhului se scrie în inima oamenilor transfigurați duhovnicește, pentru ca mai apoi omul Proroc, el însuși născut din nou, să transpună în lege zidită, slujindu-se de expresii zidite, frânturi ale acestei descoperiri pe care a trăit-o, cu singurul scop de a-și povățui ascultătorii, de a-i feri de înșelare și a-i călăuzi prin curățire, la luminare și îndumnezeire. Astfel trebuie înțeles cuvântul Sfântului Apostol Petru: *„Și avem cuvântul prorocesc mai întărit, la care bine faceți luând aminte, ca la o făclie ce străluceşte în loc întunecos, până când va străluci ziua şi Luceafărul va răsări în inimile voastre"* (II Petru 1:19).

Faptul că cele două legi există deopotrivă este vădit în chip limpede de multe dintre cuvintele Sfântului Apostol Pavel. Ne vom referi la două dintre ele. Creștinilor din Corint le scrie: *„Scrisoarea noastră sunteți voi, scrisă în inimile noastre, cunoscută și citită de toți oamenii, arătându-vă că sunteți scrisoare a lui Hristos, slujită de noi, scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii"* (II Corinteni 3:2-3). Totodată, aflăm și acest cuvânt: *„Fiindcă Dumnezeu, Care a zis: «Strălucească, din întuneric, lumina» – El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoştința slavei lui Dumnezeu, pe fața lui Iisus Hristos"* (II Corinteni 4:6).

Adevăratele scrisori se scriu pe tablele inimii. Cu toate acestea, Sfântul Apostol Pavel le trimite creștinilor și epistole, pentru a-i învăța și a-i povățui în viața duhovnicească.

Este cunoscut faptul că în învățătura Sfinților Părinți ai Bisericii se vorbește mult despre faptul că, precum omul este alcătuit din

trup și suflet, tot astfel și fiecare dintre versetele Scripturii are trup și minte-suflet. Grăitor în acest sens este cuvântul Sfântului Maxim Mărturisitorul: *„Întreaga Sfânta Scriptură zicem că se împarte în trup și în duh, fiind ca un om duhovnicesc. Cel ce zice, așadar, că cuvântul Scripturii este trup, iar înțelesul ei duh sau suflet, nu păcătuiește față de adevăr"*. De aceea, Sfântul Maxim adaugă: *„Dar înțelept este cu adevărat cel ce lasă la o parte ceea ce e stricăcios și se alipește întreg de ceea ce e nestricăcios"*[1].

f) Biserica zidită și cea nezidită

Cele spuse mai sus cu privire la legea zidită și cea nezidită sunt valabile și pentru Biserica zidită, respectiv cea nezidită. Lui Dumnezeu I se aduce slujire într-un lăcaș concret, însă prin rugăciunea minții și teologia izvorâtă din experiență, omul poate deopotrivă pătrunde într-un lăcaș nezidit, în Biserica Dumnezeirii.

Sfântul Apostol Pavel vorbește despre cortul lui Moisí, întocmit de om, și despre cortul nefăcut de mână al Cuvântului. Cortul întocmit de om este cel ridicat de Moisí potrivit poruncii lui Dumnezeu, iar cel nefăcut de mâini omenești este taina trăită odată cu Întruparea Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu. În epistola către Evrei scrie: *„Avem astfel de Arhiereu care a șezut de-a dreapta tronului slavei în ceruri, slujitor Altarului și Cortului celui adevărat, pe care l-a înfipt Dumnezeu și nu omul"* (Evrei 8:1-2). Iar într-alt loc scrie: *„Iar Hristos, venind Arhiereu al bunătăților celor viitoare, a trecut prin cortul cel mai mare și mai desăvârșit, nu făcut de mână, adică nu din zidirea aceasta"* (Evrei 9:11).

Biserică nezidită este vederea-lui-Dumnezeu de care se învrednicesc Prorocii. În cartea Apocalipsei, Sfântul Evanghelist Ioan înfățișează amănunțit și tâlcuiește toate cele cu privire la Biserica nezidită în care s-a învrednicit să intre, pe când se afla în peștera Apocalipsei, unde a văzut Biserica cerească, pe Hristos și pe Sfinți, pe Apostoli, pe Mucenici și pe Mărturisitorii credinței. A văzut Împărăția lui Dumnezeu, Raiul în care nu se afla nici o biserică zidi-

[1] *Filocalia*, vol. 2, p. 67, cap. 91. Reproducem fragmentele după traducerea românească: Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Fiului lui Dumnezeu*, în *Filocalia*, vol. 2, p. 149. *(n. trad.)*

tă, de vreme ce adevărata Biserică era Hristos Însuși. Înfățișează, desigur, această stare slujindu-se de imagini și înțelesuri zidite, însă descrierea se ridică mai presus de cele materialnice, ca una ce arată starea duhovnicească trăită de Proroc. Sfântul Grigorie Palama spune că Moisí a urcat pe Muntele Sinai *„și acolo a văzut cortul nematerial"*, care este puterea dumnezeiască și înțelepciunea cea ipostatică, de sine-stătătoare a lui Dumnezeu, *„fiind nematerială și necreată prin firea ei"*. A pătruns în întunericul dumnezeiesc și *„toate cele din întuneric erau «simple, dezlegate de toate și neschimbăcioase»"*. Însă cortul pe care l-a întocmit, cu toate ale sale, preoția și toate cele săvârșite prin ea, sunt simboluri sensibile *„ale vederilor lui Moisí din întunericul dumnezeiesc"*. Astfel, dacă cele din întuneric se arată simple, dezlegate de toate și neschimbăcioase, simbolurile, ca unele împărțite și sensibile, sunt schimbăcioase, compuse și legate de lucrurile create[1].

Aceasta este și experiența pe care au trăit-o cei trei ucenici pe Muntele Tabor. La un moment dat, părtași fiind ei vederii slavei lui Dumnezeu în Persoana Cuvântului, Sfântul Apostol Petru a zis: *„Doamne, bine este să fim noi aici; dacă voiești, voi face aici trei colibe: Ție una, și lui Moisí una, și lui Ilie una"* (Matei 17:4). Și în vreme ce Sfântul Apostol Petru cerea să construiască trei colibe [corturi, gr. *skinás*] făcute de mână – zidite, Hristos le-a descoperit un cort nefăcut de mână – nezidit, întrucât după cuvântul Evanghelistului *„Vorbind el încă, iată un nor luminos i-a umbrit pe ei, și iată glas din nor zicând: «Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit; pe Acesta ascultați-L!»"* (Matei 17:5). Dumnezeu-Omul Hristos, Cel Ce Își arată Dumnezeirea, este adevăratul cort duhovnicesc nefăcut de mână – nezidit –, Care le aduce oamenilor odihna, de aceea Sfântul Evanghelist Ioan întărește: *„Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr"* (Ioan 1:14). În cartea Apocalipsei, făcând referire la un cer nou și un pământ nou, Sfântul Ioan Teologul scrie că a auzit un glas puternic din ceruri care i-a spus: *„Iată, cortul lui Dumnezeu este cu oamenii și El va sălășlui cu ei și ei vor fi poporul Lui și Însuși Dumnezeu va fi cu ei"* (Apocalipsa 21:3).

---

[1] Sf. Grigorie Palama, *Opere*, vol. 2, *EPE*, pp. 516-518. Reproducem fragmentele după traducerea românească: Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt către cei ce se liniștesc cu evlavie*, în *Filocalia*, vol. 7, pp. 306-308. (*n. trad*)

Aceasta înseamnă că de la cortul făcut de mână – zidit – trebuie să înaintăm către cortul nefăcut de mână – nezidit –, care este vederea-lui-Dumnezeu în Persoana lui Iisus Hristos. Este vorba despre trăirea îndumnezeirii după Har, strâns legată de vederea Luminii nezidite. Cei ce intră în acest cort nezidit vor fi noul Israil al Harului, poporul duhovnicesc al lui Dumnezeu.

Prin urmare, toate cele discutate până acum arată faptul că Biserica, prin Sfinții Părinți cei îndumnezeiți, prin slujirea închinată lui Dumnezeu și prin întreaga Tradiție ascetică, își călăuzește credincioșii, mădularele sale, către cunoașterea tainelor Duhului, ce i-au fost treptat descoperite omului de-a lungul istoriei prin Cuvântul neîntrupat și Cel Întrupat. Pericopele din Sfânta Scriptură, pe care Sfinții Părinți le-au rânduit să fie citite în praznicele împărătești și la sărbătorile închinate Maicii Domnului, vădesc această realitate, strânsa legătură dintre Sfânta Scriptură și experiența Prorocilor și a Apostolilor, dintre Cuvântul neîntrupat și Cuvântul Întrupat, dintre cuvintele nezidite și cuvintele-înțelesurile zidite, dintre legea zidită și cea nezidită, respectiv dintre Biserica zidită și nezidită.

2. Paremiile și pericopele evanghelice din praznicele împărătești și sărbătorile închinate Maicii Domnului

După ce am arătat mai sus care sunt temeiurile teologice ale slujirii închinate lui Dumnezeu și ale celor ce țin de ea – de altfel, punctul central al temei de față, ca unul ce mijlocește o bună înțelegere și în privința tuturor celorlalte –, ne vom apleca foarte pe scurt în cele ce urmează asupra anumitor pasaje din pericopele rânduite de Sfinții Părinți a fi citite în praznicele împărătești și la sărbătorile închinate Maicii Domnului.

După cum este îndeobște cunoscut, numim praznice împărătești sărbătorile care se referă la evenimente ale Întrupării Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, a Stăpânului Iisus Hristos. Praznicele închinate Maicii Domnului sunt cele care au legătură cu Născătoarea de Dumnezeu, Maica Domnului Iisus Hristos, cea care I-a dat Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu trup din trupul său omenesc.

Când vorbim despre pericopele rânduite spre citire, deosebim două categorii. Una cuprinde paremiile Vecerniei – fragmente din Vechiul Testament –, iar cealaltă citirile din timpul Utreniei și, mai cu seamă, a Dumnezeieștii Liturghii, luate din cărțile Noului Testament. Există, astfel, o trecere de la Vechiul Testament, înfățișat în slujba Vecerniei, la cel Nou, care își află expresia în Dumnezeiasca Liturghie.

Biserica a rânduit ca citirile din cadrul slujbelor închinate praznicului să aibă o strânsă legătură cu teologia respectivei sărbători. Credinciosul care participă în Biserică la aceste slujbe – avem în vedere mai cu seamă Dumnezeiasca Liturghie –, care se roagă și înalță către Dumnezeu o rugăciune curată, ajunge, astfel, să pătrundă înțelesul teologic al praznicului.

Vom prezenta pe scurt paremiile Vecerniei și pericopele rânduite a fi citite în timpul Dumnezeieștii Liturghii, ca unele ce înfățișează lucrarea Dumnezeieștii Iconomii și chipul trăirii ei în viața noastră personală. Acesta este duhul care însuflețește cercetarea de față, prezentarea succintă, din perspectivă teologică, a paremiilor Vecerniei și a pericopelor evanghelice din cadrul Dumnezeieștii Liturghii.

a) Paremiile și pericopele evanghelice din praznicele împărătești

În cea dintâi dintre Paremiile rânduite la praznicul **Buneivestiri**, sărbătoare închinată deopotrivă Mântuitorului și Maicii Domnului, întrucât se referă la zămislirea lui Hristos de către Născătoarea de Dumnezeu, este vorba despre vedenia lui Iacov din cartea Facerii (Facere 28:10-17). Ea înfățișează scara cea tainică sprijinită pe pământ și al cărei capăt se afla în cer, pe care urcau și coborau îngerii lui Dumnezeu. S-a auzit atunci glasul descoperirii lui Dumnezeu, a Cuvântului neîntrupat: *„Eu sunt Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac..."* (Ieșire 3:6), iar despre Maica Domnului s-a vestit că este *„locul înfricoșător"* al teofaniei, al arătării dumnezeiești, *„casa lui Dumnezeu"* și *„poarta cerului"*. A doua paremie este din cartea Prorocului Iezechiel (Iezechiel 43:27, 44:1-4) și se referă la poarta dinspre răsărit care va fi închisă și nu se va deschide, *„căci [Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat pe ea. De aceea va fi închisă.] Cât privește pe rege, el se va așeza acolo, ca să*

mănânce pâine înaintea Domnului" (Iezechiel 44:2-3). Iar cea de a treia paremie este din Pildele lui Solomon (Pilde 9:1-11) și se referă la Înțelepciunea lui Dumnezeu care și-a zidit sieși casă, iar după ce a întins masa, și-a trimis slujnicele sale să strige: *„Veniți și mâncați din pâinea mea și beți din vinul pe care eu l-am amestecat cu mirodenii"* (Pilde 9:5). Acest pasaj face referire în chip lămurit la Maica Domnului, cea care L-a zămislit în pântecele său pe Hristos, Înțelepciunea lui Dumnezeu, Cel Ce Se dăruiește pe Sine pentru sfințirea oamenilor.

Dintre pericopele citite la Dumnezeiasca Liturghie, Apostolul cuprinde un fragment din epistola către Evrei (Evrei 2:11-18) în care Sfântul Apostol Pavel vorbește despre Întruparea lui Hristos. Cum după cădere oamenii s-au făcut părtași trupului cu toată sămânța morții și stricăciunii lui, Hristos a luat prin Întruparea Sa trupul cel muritor și pătimitor, afară de păcat, pentru a birui moartea și a-l slobozi pe om de sub stăpânirea ei. Pericopa evanghelică este din Evanghelia după Luca (1:26-38) și face trimitere la vestea cea bună pe care a primit-o Fecioara Maria, când a fost cercetată de Arhanghelul Gavriil, vestitorul zămislirii Cuvântului lui Dumnezeu în pântecele ei.

La praznicul **Nașterii Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu**, după firea Sa omenească, dintre paremiile Vecerniei, prima este din cartea Facerii (Facere 1:1-13) și se referă la primele trei zile ale creației, dat fiind faptul că zidirea și înnoirea – zidirea din nou a lumii – au fost săvârșite de Tatăl prin Fiul în Sfântul Duh, cu alte cuvinte întreaga Treime-Dumnezeu a zidit și a rezidit lumea. A doua paremie este din cartea Proorocului Isaia (Isaia 9:5-7) și se referă la Dumnezeirea lui Hristos, *„Înger de mare sfat, [Sfetnic minunat], Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie"* (Isaia 9:5). Tot din Proorocul Isaia este și cea de a treia paremie (Isaia 7:10 și urm.), ea făcând referire la proorocia despre zămislirea Fecioarei și Nașterea lui Hristos, Care va fi numit Emanuil.

În cadrul Dumnezeieștii Liturghii săvârșite la acest praznic, Apostolul se citește din epistola către Galateni a Sfântului Pavel (Galateni 4:4-7) și face trimitere la Întruparea lui Hristos săvârșită la plinirea vremii pentru ca omul să dobândească înfierea. Mărturie a faptului că a dobândit înfierea cea după Har este rugăciunea minții care se lucrează înlăuntrul inimii, când acesta devine fiu după Har

al lui Dumnezeu și moștenitor al lui Iisus Hristos. Vedem aici legătura dintre Întruparea lui Hristos și înfierea creștinilor, înfiere arătată prin rugăciunea noetică, a minții în inimă. Pericopa evanghelică este din Evanghelia după Matei (2:1-12) și înfățișează închinarea adusă Pruncului Hristos Celui nou-născut de către Magi. Se referă, totodată, și la împotrivirea pe care lumea robită patimilor, întruchipată de Irod, a arătat-o față de Întruparea Mântuitorului. În ciuda acestei împotriviri însă, după cuvântul prorociei, Hristos este *„Conducătorul care va paște pe poporul Meu Israel"* (Matei 2:6).

La praznicul **Tăierii Împrejur a lui Hristos**, cea dintâi dintre paremiile Vecerniei este din cartea Facerii (Facere 17:1-14) și se referă la porunca tăierii împrejur date de Cuvântul neîntrupat lui Avraam, pecetea primului legământ încheiat între Dumnezeu și om, precum și la începătura celui de al doilea, ce va fi înfăptuit prin Sfântul Botez. A doua paremie este din cartea Pildelor lui Solomon (Pilde 8:22-30) și se referă la Dumnezeu-Omul Hristos, la nașterea Sa cea mai înainte de veci din Tatăl (*„Înainte de a fi fost întemeiați munții și înaintea văilor eu am luat ființă"*, 8:25) și la faptul că El este mai înainte de facerea lumii. A treia paremie este alcătuită din mai multe versete din două cărți ale Vechiului Testament, Cartea Înțelepciunii lui Solomon și Pildele lui Solomon (Pilde 10:31, 11:2,7, 13:8, 15:2, 22:11, Eccleziastul 8:1, Înțelepciunea lui Solomon 6:12-16, 8:2-9, 17-18, 8:21-9:5, 9:10-11, 14) și se referă la Înțelepciunea lui Dumnezeu, Cuvântul neîntrupat, Îngerul de Mare Sfat și Domnul slavei.

Apostolul citit la Dumnezeiasca Liturghie este din epistola către Coloseni a Sfântului Pavel (Coloseni 2:8-15) și face referire la Hristos, în Care locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii și cu a Cărui putere am fost și noi tăiați împrejur cu tăiere împrejur nefăcută de mână, care este curățirea inimii săvârșită prin Sfântul Botez. Pericopa evanghelică cuprinde un fragment din Evanghelia după Luca (2:21-22, 40-52) și se referă, pe de o parte, la tăierea împrejur a lui Hristos ca Om, pentru a împlini Legea dată de El Însuși, iar, pe de altă parte, la înțelepciunea și priceperea Sa. Iar aceasta s-a putut vedea când, la doisprezece ani, a șezut în templu, *„în mijlocul învățătorilor, ascultându-i și întrebându-i"* (Luca 2:46). Totodată, Însuși Hristos descoperă părtășia Sa cu Tatăl, prin răspunsul pe care îl dă [celor ce-L căutau], că locuiește, adică, în casa Tatălui Său.

La praznicul **Întâmpinării Domnului**, cea dintâi dintre paremiile citite la Vecernie este cu precădere din cartea Ieșirii (Ieșire 12:51 – 13:3, 10-16, alături de alte fragmente alese din Ieșire 22:28, Levitic 12:3-4; 7-8, Numeri 8:16-17) și se referă la porunca dată în Vechiul Testament cu privire la tăierea împrejur și aducerea la templu a oricărui întâi născut după patruzeci de zile de la naștere. Cea de a doua paremie cuprinde o vedenie a Proorocului Isaia (Isaia 6:1-12). Proorocul s-a învrednicit a-L vedea pe Cel Ce ședea pe un scaun înalt, având împrejurul Său Serafimi ce înălțau cântări de laudă, iar unul dintre ei, luând cu cleștele de pe jertfelnic un cărbune, i l-a atins de buze. Cea de a treia paremie este tot din cartea Proorocului Isaia (19:1-21) și se referă la faptul că Domnul, Cel Ce șade *„pe nor ușor"* (Isaia 19:1), va merge în Egipt și va stârni cutremur, iar Egiptul Îl va preda în mâna unor stăpânitori cruzi. Prin jertfelnicul ce va fi ridicat în mijlocul Egiptului, egiptenii Îl vor cunoaște pe Domnul, Îi vor aduce jertfe și daruri și Îi vor înălța rugăciuni.

Apostolul, la Dumnezeiasca Liturghie, este din epistola către Evrei a Sfântului Pavel (Evrei 7:7-17) în care vorbește despre Dumnezeirea lui Hristos, despre Întruparea Lui, potrivit proorociilor Vechiului Testament, și despre îndumnezeirea oamenilor care se unesc cu El. Pericopa evanghelică, citită din Evanghelia după Luca (2:22-40), ne pune înainte aducerea lui Hristos la templu, în cea de a patruzecea zi de la naștere, întâmpinarea Sa de către Dreptul Simeon, precum și înainte-vestirea Patimilor, respectiv a stăpânirii Sale în lume.

Între paremiile rânduite la Vecernia **Botezului Domnului**, prima este din cartea Facerii (Facere 1:1-13). Se referă la primele trei zile ale creației și la adunarea apelor, fiind în chip limpede aleasă pentru sfințirea apelor săvârșită în ziua Botezului și pentru a ne aduce, totodată, aminte de faptul că Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra lor. A doua este din cartea Regilor (IV Regi 2:6-15) și se referă la trecerea apelor râului de către Proorocul Ilie împreună cu Elisei. Cea de a treia este din aceeași carte, a patra a Regilor (IV Regi 5:9-14) și vorbește despre tămăduirea lui Neeman de lepră, după scăldarea în râul Iordan. Este vădit faptul că toate aceste trei paremii au legătură cu apa și au fost alese întrucât în ziua Bobotezei prăznuim pogorârea lui Hristos în Iordan și sfințirea apelor. Totodată, ele fac trimitere la Botezul creștin.

La Dumnezeiasca Liturghie, Apostolul este din epistola către Tit a Sfântului Apostol Pavel (Tit 2:11-14, 3:4-7), în care se vorbeşte despre arătarea Harului lui Dumnezeu pentru a noastră mântuire prin baia naşterii celei de a doua, despre îndreptarea noastră prin Harul Dumnezeiesc şi moştenirea, după nădejde, a vieţii celei veșnice. Pericopa evanghelică este din Evanghelia după Matei (3:1-18). Face referire la prezența și cuvântul de propovăduire al Sfântului Ioan Înaintemergătorul, care a vestit de mai înainte faptul că oamenii vor fi botezați de Hristos cu Duh Sfânt și cu foc, și înfățișează, totodată, episodul Botezului lui Hristos în râul Iordan și arătarea Dumnezeului Celui în Treime.

Praznic împărătesc este și **Înjumătățirea Cincizecimii**, prilej cu care cinstim intrarea lui Hristos în templul lui Solomon şi încredințarea, după cuvântul Său, a faptului că El este Înțelepciunea lui Dumnezeu. Potrivit Profesorului Konstantinos Kalokyris, aceasta era ziua de prăznuire a hramului Bisericii Sfânta Sofia din Constantinopol, întrucât sărbătoarea se referă la Hristos – Înțelepciunea lui Dumnezeu.

La Înjumătățirea praznicului Cincizecimii, prima paremie din cadrul Vecerniei este din cartea Proorocului Miheia (Miheia 4:2,3,5; 6:5,8 și 5:3) și se referă la proorocia potrivit căreia din Sion va ieși legea și din Ierusalim cuvântul lui Dumnezeu și se vor judeca toate neamurile. Deşi neamurile vor umbla fiecare în calea sa, noi vom merge în numele Domnului Dumnezeu de acum și până în veac. A doua paremie este din cartea Proorocului Isaia (Isaia 55:1-13) și se referă la faptul că Domnul Atotțiitorul, Cuvântul neîntrupat, este apa cea vie, și câți însetează trebuie să vină la El; este vorba, așadar, despre o paremie cu caracter mesianic. Iar cea de a treia este luată din cartea Pildelor lui Solomon (Pilde 9:1-11) și face referire la Înțelepciunea lui Dumnezeu care a întins masă și îi cheamă pe toți să se împărtășească de ea. Este limpede faptul că toate aceste trei paremii fac trimitere la Cuvântul neîntrupat al lui Dumnezeu, Care mai apoi a luat Trup și Care este adevărata Înțelepciune Dumnezeiască.

La Dumnezeiasca Liturghie din acest praznic, Apostolul este din Faptele Apostolilor (Fapte 14:6-18) și se referă la tămăduirea ologului săvârșită cu puterea lui Hristos de către Sfântul Apostol Pavel în Listra. Pericopa evanghelică este din Evanghelia după Ioan (Ioan

7:14-30) și se referă la cuvântul de propovăduire al lui Hristos în templu la înjumătățirea sărbătorii Corturilor, când S-a arătat pe Sine ca Dumnezeu și Om și a făcut cunoscută slujirea Sa în lume, stârnind în rândul iudeilor cârteală sau, cum am spune astăzi, reacții pozitive și negative.

La **Schimbarea la Faţă a lui Hristos**, petrecută pe Muntele Tabor cu puțin înainte de Patima Sa, prima dintre paremiile Vecerniei este din cartea Ieșirii (Ieșire 24:12-18) și se referă la suirea lui Moisí pe Muntele Sinai, intrarea sa în întunericul dumnezeiesc, care era slava lui Dumnezeu și arătarea Domnului – a Cuvântului neîntrupat. A doua paremie este tot din cartea Ieşirii (Ieșire 33:11-23; 34:4-8) și cuprinde vederea față către Față a Domnului slavei de către Moisí. Din scobitura stâncii, Moisí a văzut spatele Lui, adică, potrivit învățăturii Sfinților Părinți, întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. Cea de a treia paremie este din cartea a treia a Regilor (III Regi 19:3-17) și se referă la arătarea Domnului către Prorocul Ilie, pe când acesta se afla în peșteră, nu în vijelie, în cutremur sau în foc, ci în adiere de vânt lin. Toate aceste trei paremii se referă la arătarea Cuvântului neîntrupat al lui Dumnezeu către Prorocii Moisí și Ilie, cărora le vesteşte de mai înainte Întruparea Sa. Pentru aceasta s-au și arătat cei doi Proroci pe Muntele Tabor, la Schimbarea la Faţă a Domnului.

La Dumnezeiasca Liturghie, Apostolul este din cea de a doua epistolă sobornicească a Sfântului Petru (Petru 1:10-19) și se referă la experiența de care s-a învrednicit Apostolul, aceea de fi împreună cu Hristos la Schimbarea Sa la Față pe Muntele Tabor. Sfântul Petru ne încredințează că învățătura sa nu este una a basmelor meşteşugite, ci însăși vederea slavei Mântuitorului, al cărei martor viu a fost. Îi îndeamnă, așadar, pe creștini să se facă următori acestei învățături până la vremea când Luceafărul va răsări în inimile lor. Pericopa evanghelică este din Evanghelia după Matei (17:1-9); face referire la evenimentul Schimbării la Faţă a lui Hristos pe Muntele Tabor și la descoperirea Dumnezeului Celui în Treime, când Tatăl Ceresc le-a arătat oamenilor pe Fiul Său Cel iubit, Care este adevăratul cort nefăcut de mână.

Praznicele **Învierii lui Lazăr** și **Intrării lui Hristos în Ierusalim** sunt socotite a fi o singură sărbătoare, unitară, care Îl aduce în prim

plan pe Hristos, Cel Ce cu puterea Dumnezeirii Sale l-a înviat pe Lazăr – iar învierea aceasta este începătura învierii morților – pentru a Se îndrepta mai apoi de bunăvoie către cetatea Ierusalimului, în care a intrat biruitor, ca să pătimească pentru neamul omenesc.

Paremiile de la Vecernia Învierii lui Lazăr sunt strâns legate de cele citite de-a lungul Postului Mare și sunt alese din cartea Facerii și a Pildelor lui Solomon. Prima dintre acestea (Facere 49:33, 5:26) se referă la moartea lui Iacov, în vreme ce a doua (Pilde 31:8-31) aduce laudă femeii virtuoase.

La Dumnezeiasca Liturghie Apostolul este din epistola către Evrei a Sfântului Pavel (Evrei 12:28, 13:8) și face referire, printre altele, la Harul Împărăției lui Dumnezeu, la mai înainte vestirea Patimii Mântuitorului și la faptul că Hristos este Același în veci. Pericopa evanghelică este din Evanghelia după Ioan (11:1-45) și înfățișează învierea de către Hristos a lui Lazăr, înviere care este începătura propriei Sale Învieri, dar și a învierii oamenilor la cea de A Doua Sa Venire.

În **Duminica Floriilor** cele trei paremii citite la slujba Vecerniei (Facere 49:1-2, 8-12; Înțelepciunea lui Solomon 3:14-19, Zaharia 9:9-15) se referă la prorociile din Vechiul Testament cu privire la intrarea lui Hristos în Ierusalim pe mânzul asinei pentru a pătimi și a-i mântui pe oameni. La Dumnezeiasca Liturghie Apostolul este din epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel (Filipeni 4:4-9) și se referă la faptul că Hristos este aproape – în chip limpede alegerea pericopei a avut în vedere apropiata Patimă a lui Hristos –, îndemnând la petrecerea acestei vremi cu bunăcuviință, în rugăciuni și cereri. Pericopa evanghelică este din Evanghelia după Ioan (12:1-18) și face referire la cina care a avut loc după învierea lui Lazăr și intrarea triumfală a lui Hristos în Ierusalim, dimpreună cu toate cele petrecute odată cu aceste două evenimente.

Praznicul împărătesc al **Patimii** și **Răstignirii lui Hristos** acoperă întreg răstimpul Săptămânii Mari, până în Vinerea cea Mare. În primele zile ale Săptămânii Mari se săvârșește Liturghia Darurilor mai Înainte Sfințite, în Joia Mare Liturghia Sfântului Vasilie cel Mare, iar în Vinerea Mare se citesc Ceasurile Împărătești și Utrenia Sâmbetei celei Mari. În cadrul tuturor acestor slujbe, paremiile din Vechiul Testament se referă la prorociile cu privire la Patima Fiu-

lui lui Dumnezeu, iar pericopele evanghelice, la împlinirea acestora în Persoana lui Hristos. Cuvântul Întrupat al lui Dumnezeu pătimește și suferă, Se răstignește și moare pentru a birui în Trupul Său moartea, diavolul și păcatul, şi a Se face, astfel, cel mai puternic leac de tămăduire, pe care credincioşii luându-l și unindu-se cu el, vor putea birui în viața lor aceste trei mari rele.

Praznicul **Învierii lui Hristos** este cea mai însemnată sărbătoare a creștinilor, de vreme ce biruința lui Hristos asupra morții este evenimentul cel mai de seamă dintre toate câte privesc Întruparea Sa, ce le dă tuturor celor care se unesc cu El putința de a birui și ei, în însăși viața lor, moartea.

Vecernia praznicului Învierii este unită cu Liturghia Sfântului Vasilie cel Mare. Dintre paremiile acesteia, prima este din cartea Facerii (Facere 1:1-13) și se referă la primele trei zile ale creației, cea de a doua este din cartea Prorocului Iona (Iona 1-4), ce Îl preînchipuiește pe Hristos și se referă la episodul aruncării lui în mare și a izbăvirii sale minunate, în vreme ce a treia este din cartea Prorocului Daniil și înfățișează izbăvirea celor trei tineri aruncați în cuptorul cel de foc, care s-a lucrat prin arătarea și starea de față a îngerului nezidit al lui Dumnezeu-Cuvântul neîntrupat. Toate aceste trei paremii fac trimitere la Cuvântul neîntrupat și nezidit din Vechiul Testament.

La Dumnezeiasca Liturghie din Sâmbăta Mare, Apostolul este din epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel (Romani 6:3-11), care arată ce au adus cu sine Răstignirea și Învierea lui Hristos, şi la faptul că prin Botez și, în genere, prin viața în sânul Bisericii, creştinii trebuie să se răstignească, să se îngroape și să învieze împreună cu Hristos. Pericopa evanghelică este din Evanghelia după Matei (28:1-20) şi se referă la arătarea lui Hristos Cel Înviat către cele două femei mironosițe, Maria Magdalena și cealaltă Marie.

La Dumnezeiasca Liturghie din Duminica Paștilor, Apostolul este din Faptele Apostolilor (Fapte 1:1-18) şi se referă la Învierea lui Hristos, la arătările Sale în răstimpul celor patruzeci de zile, Înălțarea la ceruri și la mai înainte vestirea făcută ucenicilor despre venirea Preasfântului Duh. Pericopa evanghelică este din Evanghelia după Ioan (1:1-17) și se referă la faptul că Hristos este Cuvântul lui Dumnezeu, Care S-a întrupat și S-a sălășluit între noi și Căru-

ia I-am văzut slava, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, precum și la faptul că celor câți L-au primit, Hristos le-a dat putere să se facă fii ai lui Dumnezeu.

La praznicul **Înălțării lui Hristos**, prima paremie a Vecerniei este din cartea Proorocului Isaia (Isaia 2:2-3) și se referă la muntele Domnului și la poporul chemat să urce în el, potrivit îndemnului: *„Veniți să ne suim în muntele Domnului, în casa Dumnezeului lui Iacov, ca El să ne învețe căile Sale și să mergem pe cărările Sale"* (Isaia 2:3). A doua paremie este din cartea Proorocului Isaia (Isaia 62:10 – 63:1-3, 7-9). Vestește biruința lui Hristos și întoarcerea Sa în ceruri, unde se aude strigare despre Cel Ce vine din Edom, purtând veșmintele roșii: *„cu podoabă în îmbrăcămintea Lui"*, cu *„veşmântul (...) roşu ca al celui care calcă în teasc"*. Cea de a treia este din cartea Proorocului Zaharia (Zaharia 14:4-11) și se referă la locul unde *„se vor sprijini picioarele"* Domnului *„pe Muntele Măslinilor, care este în fața Ierusalimului, la răsărit"*. Toate aceste trei prorocii vorbesc despre Înălțarea lui Hristos de pe Muntele Măslinilor.

La Dumnezeiasca Liturghie Apostolul este din Faptele Sfinților Apostoli (Fapte 1:1-12), iar pericopa evanghelică din Evanghelia după Luca (24:36-53). Amândouă se referă la evenimentul Înălțării Domnului la ceruri și la cuvintele împărtășite înainte de aceasta ucenicilor Săi.

Cel din urmă praznic împărătesc, potrivit cântării *„Praznicul cel după praznice și cel mai din urmă să-l prăznuim noi, credincioșii..."*, este cel al **Cincizecimii**, când Duhul Sfânt S-a pogorât peste ucenici și i-a făcut mădulare ale Trupului lui Hristos. De aceea Biserica nu este numai văzută și duhovnicească, ci se arată a fi și Trup, trupească. De la Cincizecime, Biserica a început să existe ca Trupul lui Hristos.

La slujba Vecerniei, prima paremie este din Numeri (Numeri 11:16-17, 24-29), a doua din cartea Proorocului Ioil (Ioil 2:23 – 3:5), iar cea de a treia din cartea Proorocului Iezechiel (Iezechiel 36:24-28). Toate trei se referă la pogorârea Duhului Sfânt peste Moisi, la darul prorociei pe care îl primesc cei adumbriți de Harul Lui, precum și la înnoirea pe care Acesta o lucrează, dăruind omului o inimă nouă și un duh nou.

La Dumnezeiasca Liturghie, Apostolul este din Faptele Sfinților Apostoli (Fapte 2:1-11) și se referă la cele petrecute în Ierusalim

în ziua pogorârii Sfântului Duh, iar pericopa evanghelică este din Evanghelia după Ioan (7:37-52 – 8:12). Îl arată pe Hristos drept Apa cea vie și Lumina lumii. Cel ce însetează și vine la Hristos primește Duhul Sfânt, aşa încât *„râuri de apă vie vor curge din pântecele lui"*.

Din această analiză succintă vedem că paremiile și pericopele evanghelice rânduite de Sfinţii Părinţi a fi citite în cadrul Vecerniei şi a Dumnezeieştii Liturghii la praznicele împărăteşti, alese atât din Vechiul, cât şi din Noul Testament, dau încredinţare despre Întruparea şi Bunavestire în Noul Testament a Cuvântului neîntrupat din Vechiul Testament, precum și despre faptul că cel ce se unește cu Hristos, trăieşte lăuntric aceste evenimente împărăteşti în chip fiinţial. Toate lucrează, de altfel, la înnoirea sa, ca unele ce nu sunt numai evenimente istorice, ci deopotrivă fiinţiale şi eshatologice.

b) Paremiile și pericopele evanghelice la sărbătorile închinate Maicii Domnului

Maica Domnului este cea prin care a venit în lume Hristos, poarta întregii lumi prin care a intrat Cuvântul neîntrupat și a luat Trup, preacurat, dar totuși pătimitor și muritor, pentru a birui diavolul, păcatul și moartea. Prin urmare, evenimentele din praznicele împărătești sunt strâns legate de cele ale praznicelor închinate Maicii Domnului. De aceea vedem că toți sfinții, uniți cu Hristos și mădulare ale Trupului Său, sunt deopotrivă și binecinstitori ai Maicii Domnului.

Vom vedea pe scurt, din această perspectivă, care sunt paremiile şi pericopele evanghelice rânduite spre citire în praznicele închinate Maicii Domnului. Trebuie, desigur, notat faptul că evenimentele pe care acestea le înfățișează, cu excepția praznicului Buneivestiri, nu sunt luate din Noul Testament, ci din Tradiția Bisericii, potrivit cu Evangheliile apocrife. Din această pricină cele mai multe dintre pericope sunt comune şi nu există prea mult putinţa de a le îmbogăţi.

La praznicul **Naşterii Maicii Domnului**, paremiile Vecerniei sunt aceleaşi ca și la Bunavestire, amintite mai sus. Acestea sunt din cartea Facerii (Facere 28:10-17), a Prorocului Iezechiel (Iezechiel 43:27 – 44:1-4) și din cartea Pildelor lui Solomon (Pilde 9:1-11).

La Dumnezeiasca Liturghie, Apostolul este din epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel (Filipeni 2:5-11) și face referire la smerenia lui Hristos, Care se vădește în însăşi kenoza Sa, prin aceea că S-a făcut Om. Pericopa evanghelică este din Evanghelia după Luca (Luca 10:38-42, 11:27-28) și înfățișează cele petrecute în casa Martei și a Mariei. Această pericopă a fost mai cu seamă aleasă pentru a întări faptul că Maria – prin extrapolare, Maica Domnului – şi-a ales partea cea bună; totodată, pentru a pune înainte cuvintele prin care Născătoarea de Dumnezeu a fost fericită de acea femeie din popor: *„Fericit este pântecele care Te-a purtat şi fericiţi sunt sânii pe care i-ai supt!"* (Luca 11:27). Poate și pentru a întări, totodată, cuvântul lui Hristos, care îl fericește pe cel ce ascultă cuvântul lui Dumnezeu și-l păzește, căci unul ca acesta, potrivit Mântuitorului, I se face Luiși duhovniceşte mamă.

La praznicul **Intrării în Biserică a Maicii Domnului**, cea dintâi paremie a Vecerniei este din cartea Ieșirii (Ieșire 40: 1-5, 7, 9, 14, 28-29) și se referă la porunca dată de Dumnezeu cu privire la Cortul Mărturiei și a celor rânduite pentru întocmirea lui, dat fiind faptul că Maica Domnului este adevăratul Cort al Mărturiei cu toate cele dinlăuntru ale sale, masa, sfeșnicul și jertfelnicul; totodată, prin aceasta se face referire și la faptul că Maica Domnului a intrat în templu în Sfânta Sfintelor. A doua paremie este din cartea a treia a Regilor (III Regi 8:1-11) și înfățișează strămutarea Chivotului Legământului Domnului în Sfânta Sfintelor, după zidirea din nou a templului, iar cea de a treia este luată din cartea Proorocului Iezechiel (Iezechiel 43:27 – 44:1-4) și se referă la prorocia despre poarta dinspre răsărit cea încuiată, care preînchipuie pururea fecioria Maicii Domnului.

La Dumnezeiasca Liturghie a praznicului, Apostolul este din epistola către Evrei a Sfântului Apostol Pavel (Evrei 9:1-7) și se referă la împărțirea Cortului Mărturiei în pridvor, Sfânta și Sfânta Sfintelor. A fost ales acest Apostol deoarece în chip lămurit toate, cu atât mai mult Sfânta Sfintelor, se referă și o preînchipuie pe Maica Domnului, care a intrat și a rămas înlăuntrul Sfintei Sfinților. Pericopa evanghelică cuprinde episodul venirii Mântuitorului în casa Martei și Mariei, cuvântul femeii din popor ce o fericește pe Maica Domnului, precum și răspunsul pe care i-l dă Hristos, amintit mai sus.

Am văzut deja paremiile Vecerniei și pericopele evanghelice ale Dumnezeieștii Liturghii rânduite pentru praznicul **Buneivestiri a Maicii Domnului**, acest praznic fiind deopotrivă închinat Mântuitorului Hristos – praznic împărătesc –, precum și Născătoarei de Dumnezeu.

La **Adormirea Maicii Domnului** paremiile Vecerniei sunt aceleași cu cele rânduite pentru praznicul Intrării în Biserică a Sfintei Fecioare și al Buneivestiri, iar pericopele evanghelice pentru Dumnezeiasca Liturghie le reiau pe cele citite la praznicul Intrării în Biserică.

3. Concluzie

Din toate cele prezentate mai sus, este vădit faptul că Biserica, prin mădularele sale sfinte și îndumnezeite, care sunt unite cu Hristos, alcătuiește Sfânta Scriptură, o tâlcuiește, rânduiește sfintele slujbe, precum și paremiile și pericopele evanghelice care se citesc în cadrul acestora. Totodată, păstrează în alegerea lor o strânsă legătură între textul citit și teologia praznicelor închinate Mântuitorului și Maicii Domnului, singurul ei scop fiind călăuzirea oamenilor către îndumnezeire și sfințire, către trăirea tuturor stadiilor duhovnicești ale dumnezeieștii Iconomii. Există o legătură învederată între Biserică, Sfânta Scriptură și slujirea închinată lui Dumnezeu.

Scopul adânc al pericopelor citite este cel punctat în prima parte a capitolului de față, de a face arătată, adică, legătura dintre Cuvântul neîntrupat și Cuvântul Întrupat, dintre Vechiul și Noul Testament, precum și deosebirea dintre cuvintele și înțelesurile zidite și nezidite, dintre legea, respectiv Biserica, zidită și cea nezidită. Către acestea povățuiește Cuvântul neîntrupat, însă mai cu seamă Cuvântul Cel Întrupat, de vreme ce prin Logosul Întrupat și prin unirea noastră cu El putem ajunge la îndreptarea cea întru Hristos, adică la îndumnezeire.

Acesta este înțelesul și duhul adânc al pericopelor rânduite de Biserică a fi citite în cadrul Vecerniei și a Dumnezeieștii Liturghii. Nu este vorba pur și simplu de o comemorare istorică, ci de strădania unei împărtășiri ființiale. Mentalitatea pe care o au unii predicatori, de a cerceta și a interpreta aceste pericope din praznicele

împărăteşti și sărbătorile închinate Maicii Domnului în cheie socială şi moralistă, vădește lepădarea adevăratul duh al Bisericii și necunoașterea a însuşi temeiului vieții în Hristos.

Dacă nu avem o astfel de înțelegere a teologiei Bisericii ca împărtăşire fiinţială, nu îi vom putea ajuta pe credincioși să petreacă în chip ortodox praznicele sale, și atunci este de la sine înțeles faptul că slujirea în Biserică și participarea noastră la toate aceste evenimente ale Dumnezeieștii Întrupări vor fi tipicale, convenţionale, fără un sens și un scop adânc. Astfel, omul rămâne orb față de cele duhovnicești și nu se face părtaș tainelor Duhului.

octombrie 2003

IX

„DIN STRAJA DIMINEȚII PÂNĂ ÎN NOAPTE"

Dimineață, la Dumnezeiasca Liturghie pe care am săvârșit-o în Biserica Tuturor Sfinților – praznic cu adevărat duhovnicesc –, am avut prilejul de a-i mulțumi cu căldură iubitului meu frate întru Domnul, Înalt Preasfințitului Mitropolit Ioil al Edessei, Pellei și Almopiei, pentru dragostea pe care în repetate rânduri mi-a arătat-o, chemându-mă astăzi aici pentru a petrece acest răgaz de timp împreună. Și ieri seară, și astăzi de dimineață, acum, după slujba Vecerniei, la rostirea acestui cuvânt de învățătură, asemenea și mâine, cu prilejul sinaxei preoțești, am avut și am prilejul de a-mi reînnoi legăturile cu iubita mea Edessa. Când a trebuit să plec, o parte a inimii mele a rămas acolo. Am luat cu mine, în schimb, dragostea locuitorilor Edessei, loc unde am petrecut un răstimp ales și drag al vieții mele.

Nu vreau să repet cele spuse dimineață, aș adăuga numai faptul că sunt foarte multe cele care ne leagă de Înalt Preasfințitul Părinte Mitropolit. În primul rând, am fost hirotoniți de același episcop, pururea-pomenitul Calinic, Mitropolitul Edessei, Pellei și Almopiei. În al doilea rând, am putea spune că am fost fiii aceluiași Părinte duhovnicesc, Părintele Epifanie, care i-a fost duhovnic Înalt Preasfințitului, iar mie Stareț-Gheronda, în sensul mai larg al cuvântului. La el mergeam să cer sfatul pentru feluritele probleme pe care le întâmpinam. După sosirea în Athena, am avut o legătură încă mai strânsă, statornică aș spune, cu Sfinția Sa. Trebuie să mărturisesc înaintea tuturor faptul că, la adormirea pururea-pomenitului Mitropolit Calinic, Părintele Epifanie a simțit nevoia de a mă lua, într-un fel, sub ocrotirea sa, însă și eu, la rândul meu, l-am

socotit potrivit pentru a-i ține locul fericitului meu Stareț adormit întru Domnul. De aceea, în clipe grele ale vieții mele, Părintele a avut un rol însemnat. Iar în al treilea rând ne unește faptul că citim aceleași scrieri ale Sfinților noștri Părinți, că avem aceeași Tradiție, așa-numita Tradiție niptico-isihastă, care este esența și adâncul teologiei noastre ortodoxe. Din această pricină și simt nevoia de a vă mărturisi că sunt prins cu „strânsoarea" iubirii, a Înalt Preasfinției Sale, ca și a voastră, a tuturor.

Ca să nu vă obosesc spunând mai multe, aș vrea să trec direct la tema noastră, *„Din straja dimineții până în noapte"*.

1. Tâlcuirea stihului din Psalm

Stihul de față, binecunoscut celor care cercetează regulat biserica și îl aud îndeosebi la slujba Vecerniei, este din Psalmul 129 al Proorocului David. Stihul întreg este următorul: *„Din straja [phylakí] dimineții până în noapte. Din straja dimineții să nădăjduiască Israel spre Domnul"* (Psalmi 129:6).

Când Proorocul vorbește aici despre *„phylakí"* (gr. *„temniță, închisoare"*) nu are, desigur, în vedere ceea ce ne imaginăm noi, închisoarea unde sunt trimiși cei condamnați în urma unei hotărâri judecătorești, ci este vorba despre un termen militar, așa-numita *phrourá, gardă, strajă. Phylakí* înseamnă *pază*, este ceea ce am numi *strajă*, fiind vorba despre paza asigurată de soldații romani care împărțeau noaptea în străji de câte trei ore, cu gărzi ce se schimbau la fiecare dintre aceste răstimpuri.

Prin urmare, *„phylakí"* trebuie înțeles drept *„strajă"*, iar aici, potrivit tâlcuirii Sfântului Nicodim Aghioritul, *„straja dimineții"* înseamnă straja ultimei părți din noapte, cea care acoperea intervalul dintre orele trei și șase dimineața, o strajă numită și a zilei, a dimineții. Scrie Sfântul Nicodim: *„Străji însă cei vechi numeau părțile nopții, căci în patru părți sau străji împărțeau străjerii noaptea, iar fiecare parte și strajă cuprindea trei ceasuri"*.

Așadar, tâlcuirea versetului *„Din straja dimineții să nădăjduiască Israel spre Domnul"* este că încă din zorii zilei trebuie să-și pună Israil nădejdea în Domnul și, în sens larg, noi toți trebuie să avem inima nădăjduind spre El de dimineață până seara. Un verset ase-

mănător din cartea Proorocului Isaia este acesta: *„Sufletul meu Te-a dorit în vreme de noapte, duhul meu năzuieşte spre Tine"* (Isaia 26:9).

Sfântul Nicodim Aghioritul citează și fragmente din operele scriitorilor bisericești și ale Sfinților Părinți care tâlcuiesc acest stih.

Potrivit tâlcuirii lui Teodoret, de pildă, *„din straja dimineții până în noapte"* se foloseşte *„în loc de «peste toată ziua», că straja de dimineață este ceasul cel mai de pe urmă al nopții, că ultimii străjeri până la vremea aceea străjuiesc"*, altfel spus, întreaga zi, de dimineață până seara, trebuie să ne amintim de Domnul și să avem mintea îndreptată către El. Către Hristos, spunem noi, către Yahve, spuneau evreii. Cu alte cuvinte, întreaga zi să avem mintea lipită de Hristos și nădejdea noastră către El.

Sfântul Nicodim Aghioritul îl citează şi pe Sfântul Ioan Gură de Aur, care dă o tâlcuire mai largă, potrivit căreia nu înțelegem aici în chip simplu ziua, ci întreaga viață. Spune Sfântul Ioan: *„Să nădăjduiască în toată viața, adică zi și noapte. Că nimic nu e asemenea către mântuire precum în toată vremea a privi către Dumnezeu, și a atârna de nădejdea cea de acolo"*, ceea ce înseamnă să nădăjduim spre Domnul în tot răstimpul vieții, să avem mintea ațintită spre Dumnezeu, lipită de El, să ne agățăm de această nădejde în toată viața noastră.

Mai este amintită și o tâlcuire cu autor anonim, potrivit căreia Psalmistul îndeamnă aici *„din tinerețe și din început a ne nevoi"*, cu alte cuvinte, să ne luptăm încă din tinerețile noastre. Aceeași este și tâlcuirea dată de Origen: *„Îndemnându-se dar a păzi buna-cinstire de Dumnezeu din vârsta cea dintâi, zică dar: [«Din straja dimineții până în noapte, să nădăjduiască Israel spre Domnul»]"*[1].

În acord cu aceste tâlcuiri din urmă, Psalmistul spune că dintru început, din zorile vieții, din tinerețile noastre, trebuie să luptăm lupta cea bună a credinței, să trăim potrivit poruncilor dumnezeiești și să ne unim cu Dumnezeu Cel în Preasfânta Treime. Aceasta este înțelegerea pe care noi, creștinii, o avem cu privire la urmarea lui Hristos. Nu este vorba despre o imitare de natură exterioară – [de tipul unui excurs mimetic, gr. *mimesis*] –, nu este o urmare doar a anumitor fapte, ci părtășie și unire a omului cu Hristos.

[1] Reproducem fragmentele după traducerea românească: Cuv. Eftimie Zigabenul și Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, trad. Șt. Voronca, Ed. Egumenița, Galați, vol. 2, pp. 672-673. *(n. trad.)*

Prin urmare, acest stih din Psalm arată, în duh de rugăciune, faptul că omul trebuie să se alipească de Dumnezeu, să aibă o însuflare lăuntrică, o neîncetată pomenire a Lui și o strânsă legătură cu El în răstimpul întregii zile, de dimineața până seara, ori, altfel spus, în răstimpul întregii sale vieți, din tinerețe până la adânci bătrâneți. Iar cine ajunge să trăiască acest stih al Psalmului, va avea neîncetat însuflarea cea duhovnicească, va fi un om însuflat.

Nu zăbovim mai mult asupra acestui stih, însă am socotit tâlcuirea lui a fi un bun prilej pentru a dezvolta mai departe ideea că omul trebuie să fie însuflat, să poarte în lăuntrul său însuflarea cea duhovnicească. Mă voi apleca mai cu seamă asupra unei rugăciuni de dimineață, rânduită a se citi după trezirea din somn, pe care a alcătuit-o pururea-pomenitul Părinte Sofronie.

2. Părintele Sofronie

Pe pururea-pomenitul Părinte Sofronie l-am cunoscut în Anglia în anul 1976. După cum știți cu toții, în fiecare vară obișnuiam să merg la Mănăstirea Cinstitului Înaintemergător din Essex, unde se nevoia binecuvântatul Stareț, și mă străduiam să pătrund, cu povățuirea Părintelui, în adâncimile vieții duhovnicești, în cele dinlăuntru ale vieții bisericești. Nu am avut parte de multe izbânzi, dar aceasta nu din pricina Părintelui, desigur, ci a propriei așezări sufletești.

Părintele Sofronie a avut într-adevăr un avânt puternic către Dumnezeu, era stăpânit necontenit de o însuflare dumnezeiască. În acest duh a alcătuit o rugăciune pe care a făcut-o cunoscută celor apropiați pentru a o citi dimineața, îndată după trezirea din somn. Spunea că, citind în fiecare dimineață această rugăciune, în scurt timp omul va vedea cum întreaga viață i se schimbă. Însă, înainte de a cerceta în chip amănunțit această rugăciune, aș vrea să spun pentru început câteva cuvinte despre acest mare Părinte al zilelor noastre.

Pururea-pomenitul Părinte Sofronie a scris câteva cărți, care s-au răspândit pretutindeni și sunt citite de oameni din întreaga lume, asemenea multora dintre Dumneavoastră.

Este deja clasică scrierea sa despre Cuviosul Siluan Athonitul, în legătură cu care un însemnat teolog contemporan spunea: *„Asemenea cărți se scriu una la o sută de ani"*. Cartea aceasta înfățișează o

viață duhovnicească adâncă, chintesența vieții bisericești ortodoxe, am putea spune că este rezumatul Tradiției noastre niptice isihaste, o *Filocalie* pe scurt.

O altă carte, apărută cu puțin timp înainte de adormirea Părintelui Sofronie, este minunatul volum *Vom vedea pe Dumnezeu precum este,* probabil o scriere mai cu anevoie de înțeles în profunzimea sa pentru cineva lipsit de o așezare ortodoxă. În această carte Părintele Sofronie prezintă întreaga sa teologie despre vederea-lui-Dumnezeu *„în lumina nezidită"*, dar arată și condițiile care i se cer omului pentru a se ridica la această înălțime a vieții duhovnicești. Citindu-i scrierile, ne este limpede faptul că Părintele Sofronie a fost un teolog al Luminii nezidite, precum și al ipostasului, ca unul ce a vorbit necontenit despre Ipostasul lui Dumnezeu și ipostasul omului. Iar un lucru de seamă este faptul că această carte reprezintă însăși autobiografia sa duhovnicească.

În afara acestor două cărți, a scris și altele, precum: *Despre rugăciune, Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu, Viața Lui este a mea*[1].

Cuvântul pe care adeseori obișnuia să-l spună Părintele ne arată care este temeiul vieții duhovnicești. Spunea: *„Pentru a fi creștin trebuie să fii artist"*. Îl asemuia pe creștin cu un artist.

Este cunoscut faptul că artiștii (poeții, scriitorii, pictorii) au o însuflare, o dragoste pentru ceea ce fac, mintea le este plină de idei, văd și aud lăuntric o mulțime de lucruri. De aceea, ziua și noaptea, când vor să creeze ceva, se gândesc la lucrul respectiv, întreaga lor ființă se umple de el, îi preocupă. Artiștii au, apoi, o nemăsurată dorire de a exprima ceea ce au plăsmuit în mintea lor și, totodată, depun o mare strădanie pentru a-l reda în chipul cel mai adevărat cu putință, așa încât, într-un anume fel, lăuntric își nasc ei înșiși opera de artă. Iar când încearcă să o înfățișeze în cuvinte, iarăși sunt încercați de o durere, deoarece înțeleg că nu și-au împlinit scopul cel dintru început, nereușind să transmită, să dea formă întregului ocean de simțăminte și de doriri sălășluite în lăuntrul lor.

Așa trebuie să fie și să trăiască un creștin. A fi creștin înseamnă să fii artist, să ai în lăuntru o dorire, ceea ce Sfântul Bătrân numea o sete de moarte, un avânt „de moarte" către Dumnezeu și să nu-ți îngădui compromisuri. Aceasta întrucât, de vreme ce omul este

[1] Titlurile edițiilor grecești: *Peri prosefhis, Askisis kai Theoria, I zoi Tou, zoi mou. (n. trad.)*

zidit după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, are în lăuntrul său aşa-numita *entelehie*[1], principiul ipostatic, este, astfel, condus către o finalitate, un scop, vrea să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, să fie şi el după Har, prin împărtăşire, ceea ce Dumnezeu este după Fiinţă. În aceasta constau avântul şi setea lui de moarte.

Una dintre principalele învăţături ale Părintelui Sofronie, potrivit Părintelui Arhimandrit Zaharia, apropiatul său ucenic, este aceea că de la nivelul planului psihologic, în hotarele căruia, din păcate, îşi închide existenţa, omul trebuie să se ridice la cel ontologic, altfel spus, la cel duhovnicesc.

La începutul zidirii sale de către Dumnezeu, Adam se afla într-o stare de contemplare (vedere-a-lui-Dumnezeu), avea luminarea minţii, după cum spune Sfântul Ioan Damaschin, neîncetata lucrare a rugăciunii lăuntrice, care este o măsură a *theoriei*, a vederii-lui-Dumnezeu. Nu ajunsese încă la scopul pentru care fusese zidit, însă era la începutul menit să-l conducă către îndumnezeirea cea desăvârşită şi statornică. Însă, după căderea protopărinţilor Adam şi Eva, de la nivelul ontologic-duhovnicesc omul a decăzut la cel psihologic, la cel al simţurilor, fapt pentru care se îndeletniceşte acum neîncetat cu simţurile, cu lumea celor sensibile şi supuse simţurilor, cu toate cele de ordin psihologic. Aceasta înseamnă că omul este interesat de ce spun ceilalţi despre el şi se luptă pentru a fi pe placul oamenilor, aşa încât necontenit se războieşte cu ei.

De aceea spunea Părintele Sofronie că acum omul trebuie, cu ajutorul Harului Dumnezeiesc, să urce de la nivelul psihologic la cel ontologic-duhovnicesc. Iar aceasta se dobândeşte prin pocăinţă, desigur, printr-o adevărată pocăinţă.

În cele din urmă, trebuie să înţelegem faptul că păcatul nu reprezintă pur şi simplu negarea lui Dumnezeu, ci ruperea legăturii cu voia lui Dumnezeu, boala tuturor puterilor sufletului şi ale trupului nostru. Astfel, căderea şi păcatul constau în lucrarea puterilor sufletului împotriva firii, cu urmări şi asupra trupului. Trebuie, aşadar, ca omul să se întoarcă la mişcarea şi lucrarea lor cea după fire şi mai presus de fire. Prin pocăinţă, care este lucrarea lui Dumnezeu şi împreună-lucrarea omului (sinergie), se împlineşte această mişcare în sens invers, de întoarcere de la păcat, adică înălţarea omului de la nivelul psihologic, al simţurilor, la cel ontologic-duhovnicesc.

[1] V. n. 78. *(n. trad.)*

Pe această cale se poate înainta, potrivit învățăturii Părintelui Sofronie expuse de Părintele Arhimandrit Zaharia, în două moduri.

Unul este cel **ascetic**. Este vorba despre strădania omului de a păzi poruncile lui Dumnezeu și de a-și petrece vremea vieții sale în nevoință. Este, am spune, un drum însuflat mai mult de un factor pe care îl numim psihologic. Cu alte cuvinte, omul se luptă pentru a-și supune duhul judecății lui Dumnezeu și a păzi poruncile Sale. Are o viziune, se întreabă: *„Ce vrea Dumnezeu să fac în viața aceasta?"* Și se luptă să împlinească întocmai acel lucru. Acesta este modul ascetic de viețuire. Este nevoința, strădania omului de a împlini voia lui Dumnezeu în viața sa.

Al doilea mod este cel **harismatic**. Cu alte cuvinte, Duhul Sfânt lucrează înlăuntrul omului și astfel, în Duhul Sfânt, omul ajunge să-și vadă neorânduiala lăuntrică, patimile care viază în el. Întocmai cum razele X trec prin trup și dau la iveală starea din lăuntru a acestuia, toată boala ascunsă de privirile oamenilor, asemenea, și încă mai mult decât atât, Harul Dumnezeului Celui în Treime vine înlăuntrul omului și îi descoperă sărăcia, lipsurile duhovnicești, iar omul începe să lucreze pocăința. În această stare, omul are simțământul păcatului săvârșit și este stăpânit de o neîncetată pocăință, de o ură nepotolită față de păcat și de un avânt către întoarcerea la Dumnezeu și părtășia cu El. Acesta este modul harismatic de viețuire. Altfel spus, omul simte înlăuntrul său lucrarea Duhului Sfânt, iar aceasta îi dă o însuflare, o desfătare duhovnicească, dragoste de Dumnezeu și dorirea întâlnirii cu El.

Dacă astfel stau lucrurile cu cele omenești, cu atât mai mult cu cele duhovnicești. Când această mare dragoste față de Dumnezeu slăbește, omul ajunge să-și simtă sărăcia și începe iarăși să lucreze pocăința. De aceea, spunea pururea-pomenitul Stareț, trebuie ca necontenit să luptăm pentru a ne înălța de la nivelul psihologic al viețuirii la cel ontologic-duhovnicesc.

Părintele însuși, așa cum l-am cunoscut, era un om cu o adâncă lucrare a pocăinței, o nespusă prihănire de sine, cu simțul adânc al conștiinței de sine, chiar și când ajunsese la vederea-lui-Dumnezeu în Lumină. Aceasta întrucât, potrivit Avvei Dorotei, cel ce dobândește starea duhovnicească a vederii lui Dumnezeu în Lumină simte, după spusa Proorocului Isaia, că este *„pierdut"*, nenorocit, se vede pe sine

pământ și cenușă, după cum spunea Avraam: *„Sunt pulbere şi cenuşă"* (Facere 18:27). Acest mod de viață harismatic l-a avut și Părintele Sofronie. De aceea, la sfârșitul vieții sale, cu câteva ceasuri înainte ca sufletul să-i iasă din trup, a spus un cuvânt mare – este de ajuns să-și trăiască cineva viața pentru a spune fie și un singur cuvânt: *„I-am spus totul lui Dumnezeu. Am săvârşit cele pe care le aveam de împlinit. Acum trebuie să plec"*. Avea un astfel de dor lăuntric, dar și simțirea că pocăința sa atinsese acea culme a trăirii Harului, încât de acum putea lăsa cele de aici pentru a pleca în cealaltă viață și a-L întâlni pe Dumnezeu, întâlnire care să i se facă Rai și viață veșnică.

Însă și spre sfârșitul vieții, cu puțin înainte de adormirea sa, a mai făcut ceva. I-a trimis o scrisoare Patriarhului Ecumenic, Sanctității Sale Bartolomeu, în care îl înștiința că pleacă către cele cereşti și în care își exprima deopotrivă mulțumirea și recunoștința pentru toate cele făcute pentru dânsul şi pentru obştea sa. Iar la sfârşitul scrisorii cerea binecuvântarea Patriarhului – Mănăstirea Părintelui ţine de Patriarhia Ecumenică – pentru a se strămuta la *„dorita Lumină a Învierii lui Hristos"*. Un Sfânt care a trăit în pustiul Sfântului Munte cu adâncă pocăință, care s-a învrednicit de mari experienţe în rugăciune, a simțit la sfârșitul vieții nevoia de a cere binecuvântarea Episcopului său, a Patriarhului Ecumenic, pentru a ajunge la dorita lumină a Învierii și a se desfăta de ea.

Astfel, Părintele Sofronie a dus o viață harismatică, a fost un om însuflat, însuflare pe care o simțeai când te apropiai de el. O vădesc, de altfel, și scrierile sale, dar mai cu seamă cei ce veneau în preajma Părintelui puteau vedea starea duhovnicească pe care acesta o trăia.

De multe ori vorbea despre însuflare. Aminteam mai înainte cuvântul său, că un creștin trebuie să fie artist. Nu poate fi cineva creștin dacă nu este artist, dacă nu are avânt și dorire, tânjire după Dumnezeu. Le spunea odată ucenicilor: *„Nu putem trăi creștinește fără însuflare. Dacă un artist, un adevărat artist trăiește zi și noapte având în minte chipurile artei sale, atunci noi, creștinii, suntem datori a avea încă mai multă atenție, să ne ridicăm mai presus de strădaniile unui artist, pentru a trăi potrivit cu duhul Evangheliei"*.

Îmi amintesc că de multe ori, când mergeam și îi spuneam problemele care ne preocupau, văzându-ne căzuți duhovnicește, necăjiți, ca dovadă a faptului că nu aveam rugăciune, spunea: *„Ți-ai pierdut însu-*

flarea". De ce acest cuvânt? Deoarece știa că *„lucrul cel mai de seamă în viață acum este ca Dumnezeu să vă însufle lupta pentru mântuire. Când i se dăruiește omului de la Dumnezeu însuflare, întreaga viață se umple de lumină și bucurie. Atunci nu mai dăm atenție amănuntelor"*. Aceste amănunte însă nici nu ne mai dezamăgesc. Cine are dragoste, nu cercetează amănuntele vieții. Un om îndrăgostit, de pildă, nu se oprește la amănunte, la detalii, nu ia în seamă amenințările tatălui său că-l va dezmoșteni dacă se însoară cu cea pe care o iubește, nu-l interesează averea, are însuflarea pe care i-o dă iubirea. Astfel stau lucrurile cu cele omenești, însă cu atât mai mult cu cele mai presus de om. Când avem însuflare, nu luăm în seamă amănuntele vieții noastre.

Într-un alt loc, Părintele spunea: *„Ca să nu pierdeți binecuvântarea dată vouă de Dumnezeu străduiți-vă să primiți orice gând care vă însuflă și să alungați orice gând care vă ucide"*. Sunt doar câteva cuvinte, dar cuprind înlăuntrul lor toată esența vieții duhovnicești. Altfel spus, dacă Dumnezeu ne trimite un gând bun care ne umple de bucurie, trebuie să stăruim în el, să ni-l însușim, să ni-l facem hrană, sânge și viață, iar dacă ne vine în minte un gând ucigaș, care ne nimicește, ne aruncă în deznădejde, trebuie cu multă grăbire să-l alungăm. În felul acesta omul poate avea neîncetat însuflare lăuntrică, însuflarea lui Dumnezeu.

3. Rugăciunea de dimineață a Părintelui Sofronie

Trăind această însuflare a Harului, Părintele Sofronie a scris o rugăciune pe care a dat-o Părinților, Maicilor și credincioșilor săi apropiați pentru a o citi *„după trezirea din somn"*. Când citește cineva cu străpungerea inimii și cu atenție această rugăciune dimineața, atunci întreaga sa zi va fi una binecuvântată.

Este o rugăciune pentru sfințirea zilei care începe, însă deopotrivă și pentru venirea zilei celei mari, a celei de A Doua Veniri a lui Hristos. Are înlăuntrul ei tânjirea după nașterea din nou; cel credincios se roagă pentru nașterea sa din nou, duhovnicească. Este o rugăciune ce poartă dorul întâlnirii cu Hristos.

Din acest motiv am ales drept titlu pentru cuvântul de față stihul din Psalmi: *„Din straja dimineții până în noapte"*. Și aș adăuga, încă:

Din adâncul nopţii acesteia până în ziua cea mare, a celei de A Doua Veniri a lui Hristos.

Din această rugăciune a Părintelui Sofronie vom puncta pe scurt, atât cât ne îngăduie timpul, cinci aspecte pe care le socotesc de mare însemnătate şi care îndeobşte definesc viaţa duhovnicească a creştinului, ca unele ce dau omului însuflarea de a trăi în Hristos şi în lumina lui Hristos.

a) Legătura personală cu Dumnezeu

Rugăciunea nu este o stare abstractă, ci o comuniune personală cu Dumnezeu, ea presupune o legătură duhovnicească. Aceasta se petrece mai cu seamă după Întruparea lui Hristos, este, adică, rugăciune ce se săvârşeşte în Hristos, trăind întru El. Dumnezeu nu este o idee, o noţiune abstractă sau o ideologie, nu este un mare arhitect al universului, nici dumnezeul în care cred şi şi căruia i se închină toţi, indiferent de convingerile lor religioase, ci este Persoană (Trei Persoane), este Dumnezeu personal. Iar creştinul, care vrea să trăiască potrivit cu poruncile lui Hristos, stabileşte o legătură personală cu Dumnezeu „în Persoana lui Hristos".

Părintele începe această rugăciune rostind:

„Împărate Sfânt, Cela Ce eşti mai înainte de toţi vecii, Fiul Tatălui şi Cuvântul Lui Cel împreună veşnic, Iisuse Hristoase, Făcătorul cerului şi al pământului, Ziditorul meu, Carele prin atotziditoare porunca Ta ai scos toate dintru nefiinţă şi pre mine întru această viaţă m-ai adus".

Îşi începe rugăciunea teologhisind, cu simţământul că Dumnezeu nu este pur şi simplu un Ziditor al lumii, ci un Ziditor personal – *„Ziditorul meu"*, zice. Cu această rugăciune Îi spunem lui Dumnezeu: *„Eşti Ziditorul meu, Tu m-ai zidit, Tu m-ai adus dintru nefiinţă la fiinţă"*. De multe ori avem impresia că Dumnezeu este o forţă şi o noţiune abstractă, că trebuie să I ne rugăm ca toate să ne meargă bine, ba mai mult, socotim că părinţii noştri sunt cei care ne-au dat viaţă. Aici Părintele subliniază faptul că Dumnezeu este Ziditorul nostru, El ne-a zidit prin părinţii noştri.

Într-un alt loc scrie:

„Dumnezeule, Dumnezeul meu".

Nu este un Dumnezeu abstract, nu este Dumnezeul în care cred oamenii, ci este Dumnezeul meu.

Mai jos spune:

„Tu, cunoscătorule de inimi Cel bun".

Îl numește Bun. Câți dintre noi nu ne îndreptăm către Dumnezeu ca să I ne plângem, ba chiar ne întoarcem împotriva Sa, socotindu-L pricina tuturor relelor din viața noastră! Părintele spune: *„Cunoscătorule de inimi Cel bun".* Este bun și ne cunoaște adâncul inimii. Oamenii nu știu ce ascund inimile celorlalți oameni, nici noi de multe ori nu cunoaștem ce sălășluiește în adâncul inimii noastre. Doar când ne cercetează Dumnezeiescul Har putem simți ce se ascunde înlăuntrul nostru. Dumnezeu însă este cunoscătorul adâncurilor inimii.

În alt loc, cu privire la această legătură cu Dumnezeu, Părintele Sofronie scrie:

„Nu mă lepăda de la fața Ta".

Este atât de vie legătura cu Persoana lui Dumnezeu Căruia Părintele Îi înalță rugăciunea, încât Îl roagă, așa cum spunea David, să nu îl lepede, să nu-Și întoarcă fața Sa, să nu rupă legătura, părtășia cu el.

În continuare scrie:

„Dăruiește mie, celui mai de pe urmă și mai lepădat dintre toți oamenii, să Te iubesc pre Tine precum Însuți ai poruncit nouă: din toată inima mea și din tot sufletul meu și din tot cugetul meu, din toată vârtutea mea; cu întreaga mea făptură îmi dăruiește să Te iubesc pre Tine, Doamne. Că Singur ești Acoperitorul cel Sfânt și Atotputernic și Apărătorul vieții mele, și Ție rugăciunile mele aduc și cuvântările de slavă".

Dumnezeu, pentru Părintele Sofronie și pentru toți cei care Îi înalță o rugăciune personală, este *Acoperitor, Atotputernic, Apărătorul vieții* lor, Lui Îi aduc cântare de slavă, doxologie. Pe El Îl iubesc din toată inima și din tot sufletul lor și de El își leagă întreaga viață.

Prin urmare, Dumnezeu este Persoană, iar omul care se roagă are cu El o legătură personală. Când se roagă, omul nu se simte orfan. Spun aceasta deoarece de multe ori pe zi ne rugăm și spunem: *„Tatăl nostru care ne ești în ceruri"*, dar ducem o viață de parcă am fi orfani. Deși Îl numim pe Dumnezeu Tată – *Tatăl nostru* –, ne simțim orfani, ca și cum nu ar exista nimeni în viața noastră care să ne poarte de grijă și să ne iubească. Aceasta este o dovadă a faptului că rugăciunea ne este mai curând una a buzelor, nu o săvârșim cu toată ființa noastră.

Rugăciunea trebuie să aibă însă un caracter personal. Sfântul Ioan Scărarul definește rugăciunea drept *„unire (synousía) a omului cu Dumnezeu"*. Folosește un cuvânt pe care îl preia din realitatea relațiilor dintre soți, *„unire" (synousía),* pentru a arăta legătura și părtășia omului cu Dumnezeul Cel personal. Când se roagă, omul are această legătură lăuntrică, această comuniune cu Dumnezeu și toate energiile sufletului și ale trupului său se îndreaptă spre El, sunt însuflate și se împărtășesc de El. Toate simțurile sufletului său se fac o singură simțire.

b) Adânca prihănire de sine

O caracteristică a rugăciunii pe care o cercetăm este adânca prihănire de sine ce transpare din cuvintele ei.

Astăzi este Duminica Vameșului și a Fariseului și l-am auzit pe fariseu rugându-se cu egoism și mândrie, am auzit și rugăciunea cea plină de pocăință și prihănire de sine a vameșului, care își lovea pieptul și zicea: *„Dumnezeule, fii milostiv mie, păcătosului!"* (Luca 18:13). Prihănirea de sine – expresia celei mai adânci pocăințe – este calea cea mai ușoară și mai sigură care îl duce pe om la Dumnezeu și îi înalță rugăciunea ca tămâia înaintea feței Lui. Prihănirea de sine este mărturia unui ethos ortodox.

Dacă am vrea să vedem în ce constă deosebirea dintre omul apusean și cel ortodox, ar trebui să ne aplecăm asupra pildei Vameșului și a Fariseului. Rugăciunea omului apusean este pălăvrăgeală, unul ca acesta se roagă lăudându-și harismele și virtuțile, asemenea fariseului, în vreme ce ortodoxul arată pocăință și zice: *„Dumnezeule, fii milostiv mie, păcătosului!"* (Luca 18:13), după pilda vameșului.

Cum se exprimă prihănirea de sine în rugăciunea pe care o cercetăm?

„Căci Tu, cunoscătorule de inimi Cel bun, cunoşti toată nimicnicia mea şi nebunia, toată orbeala mea şi toată nepriceperea; dar și durerea inimii mele şi suspinurile sufletului meu înaintea Ta sunt. Pentru aceasta mă rog Ţie: auzi-mă în scârba mea, întăreşte-mă de Sus cu puterea Ta; ridică-mă pre mine, cel doborât de păcat, slobozeşte-mă pre mine, cel robit de patimi, tămăduieşte-mi toată rana cea ascunsă, curăţeşte-mă de toată întinăciunea trupului şi a duhului; păzeşte-mă de tot lucrul şi cuvântul stricător

de suflet, de toată mişcarea cea lăuntrică şi cea dinafară, Ţie neplăcută şi aproapelui meu nefolositoare".

Vedem aici o rugăciune plină de simțământul prihănirii de sine. De ce să ne minunăm mai întâi?! Se vorbește despre sărăcie, despre nebunie. Sunt nebun, spune, nu fiindcă îmi lipsește mintea, ci pentru că nu trăiesc potrivit voii lui Dumnezeu. Nu împlinesc scopul pentru care am fost zidit de Dumnezeu. Nebun și orb. Vorbește despre orbire [*„orbeală"*], orbire duhovnicească. Vorbește despre slăbănogire – omul *„cel doborât de păcat"*. Despre robie – sunt robul patimilor. Se referă la lucrurile ascunse din lăuntrul nostru.

În rugăciunea sa, Părintele dă o mare însemnătate prihănirii de sine, virtute ce arată faptul că omul trăiește în lumina Harului lui Dumnezeu și în această lumină își poate vedea starea duhovnicească. Prihănirea de sine este strâns legată de o durere sufletească, expresie a Harului Dumnezeiesc, lucru vădit prin faptul că toată urâțenia din suflet pe care o descoperă nu îl cufundă pe om în deznădejde, ci îl întoarce spre Dumnezeu.

De multe ori nu ne manifestăm în afară, dar în adâncul său, sufletul ne este plin de răni. Știm cu toții că durerea sufletească, suferința sufletului, este mai puternică, o covârșește pe cea trupească. Toți am trecut în viață prin încercări trupești, suferim și suspinăm de durere. Însă nici cea mai mare durere trupească nu o poate egala pe cea sufletească, durerea simțită în inimă, pe care ne-o pricinuiesc rănile ascunse din lăuntrul ființei noastre și mai cu seamă ruperea legăturii cu Dumnezeu.

De aceea de multe ori Părintele Sofronie spunea că dacă simțim înlăuntru o învălmășeală sufletească și adeseori seara nici nu putem dormi, atunci ar trebui să ne rugăm: *„Doamne, [miluieşte-mă]; vindecă sufletul meu, că am greşit Ţie"* (Psalmi 40:4). Este ceva care ne lipsește de părtășia cu Dumnezeu și ne pricinuiește durere. Să folosim și această scurtă rugăciune, pe care o cântăm de fiecare dată la Doxologie, fiindcă de multe ori avem păcate pe care le-am uitat și care ne pricinuiesc răni sufletești.

Iar într-alt loc spune: *„Îndură-Te spre mine cela ce rău mă pierd"*. Adică, m-am netrebnicit cu totul și zac neîncetat în cele rele și Te rog, fie-Ți milă, îndură-Te de mine, Tu Care ești Ziditorul meu! Tu mi-ai dat viață, copilul Tău sunt, fie-Ți milă de mine!

Ce puternică este, într-adevăr, această rugăciune izvorâtă din adâncul prihănirii de sine și al smereniei, dar și din simțirea faptului că Dumnezeu este Tatăl, este Ziditorul meu, că legătura mea cu El este una personală!

c) Cerere de binecuvântare a întregii zile

Prin această rugăciune, Părintele cere binecuvântarea lui Dumnezeu ca în vremea întregii zile să lucreze după voia Acestuia. Scrie:

„Binecuvântează, Doamne, ziua aceasta pe care mi-o ai dat pentru cea negrăită bunătatea Ta; şi mă învredniceşte în puterea binecuvântării Tale, ca toată fapta şi cuvântul din ziua ce încep acum să le săvârşesc pentru Tine, spre slava Ta, în frica Ta, dupre voia Ta, în duhul întregii cugetări şi al curăției, al smeritei cugetări, al răbdării, al dragostei, al blândeții, al păcii, al bărbăției, al înțelepciunii, cu rugăciune şi în tot ceasul amintindu-mi că pretutindenea eşti".

Mulți simțim nevoia să-I mulțumim lui Dumnezeu pentru noua zi pe care o începem, pe care ne-a dăruit-o spre lucrare și agonisire de câştig. Cu această rugăciune însă, ne arătăm recunoștința și mulțumirea față de Dumnezeu pentru noua zi și Îl rugăm să ne învrednicească să păzim voia Sa cu smerenie, cu întreagă cugetare, răbdare, dragoste, blândețe, pace, bărbăție, înțelepciune, rugăciune și pomenire de prezența Sa în tot locul.

Cred că cei ce în fiecare dimineață – și sunt mulți oameni care fac aceasta – se roagă folosind cuvintele rugăciunii Părintelui și trăiesc tot restul zilei în duhul ei se izbăvesc de mulțime de păcate și se străduiesc să împlinească în viața lor voia lui Dumnezeu.

Totodată, nu cere pur și simplu sfințirea zilei pe care o începe, ci ca Duhul Sfânt să-l povățuiască la tot binele. Scrie Părintele Sofronie:

„Aşa, Doamne, pentru nemărginita bunătatea Ta, cu duhul Tău cel Sfânt mă povățuieşte întru tot lucrul şi cuvântul cel bun".

Mai există în această rugăciune și un alt cuvânt, de mare însemnătate:

„Şi-mi dăruieşte fără poticnire să trec toată calea vieții înaintea feței Tale, ca nici o fărădelege să mai adaug dreptății [pre care o ai descoperit nouă]".

Cere de la Dumnezeu să-l binecuvânteze ca în întreaga viață să trăiască potrivit dreptății Sale și să facă voia Lui. Îi cere Harul și binecuvântarea pentru a trăi potrivit cu poruncile Sale:

„Rogu-mă Ție, lege pune mie în căile poruncilor Tale şi nu mă lăsa până la suflarea mea cea mai de pre urmă să mă înstrăinez de lumina aşezămintelor Tale, până ce va fi porunca Ta singura lege a întregii mele firi: şi cea vremelnică, şi cea veşnică".

Cere de la Dumnezeu ca legea Lui să se unească cu însăși ființa sa și să nu săvârşească nimic potrivnic voii Acestuia. Cunoaştem din Tradiția Dumnezeieștilor Scripturi şi a Sfinților Părinți că trei legi ne ocârmuiesc viața: legea conștiinței, legea lui Moisí și legea Dumnezeiescului Har, dăruită nouă prin Iisus Hristos. Omul trebuie să trăiască neîncetat păzind legea conștiinței, și de la legea lui Moisí să se ridice la legea Harului Dumnezeiesc.

Există, încă, o lege a trupului și o lege a duhului. Sfântul Apostol Pavel scrie: *„Dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele şi făcându-mă rob legii păcatului, care este în mădularele mele"* (Romani 7:23). Avem, adică, înlăuntrul nostru o lege care ne împiedică să păzim legea lui Dumnezeu. Simțim că vrem să trăim potrivit voii lui Dumnezeu, dar nu putem, nu ne-o îngăduie omul nostru cel vechi, patimile, există o lege tare care ne ține lipiți de pământ. Aici Părintele Îl roagă pe Dumnezeu ca întreaga sa ființă să se unească cu legea Lui dumnezeiască. Înfricoșător este cuvântul acesta! Să nu facem nimic din ce nu Îi este bineplăcut lui Dumnezeu. În esență, înțelege prin aceasta lepădarea voii minții noastre și lucrarea numai potrivit cu voia cea după fire, așa cum vedem că trăiesc sfinții, care și-au dăruit deplin libertatea lor lui Dumnezeu şi numai El, în chip liber, lucrează în lăuntrul lor.

Poruncile lui Dumnezeu sunt lumină și ne povățuiesc către lumină. Sunt numite, de asemenea, și *îndreptările (drepturile,* gr. *dikaiómata) lui Dumnezeu.* Din păcate trăim într-o epocă în care toți vorbim despre drepturi și ne referim neîncetat la drepturile pe care le avem. Spunem: *„Doamne, învață-mă îndreptările (dikaiómata)* ***mele****", „Vie împărăția* ***mea****"* în vreme ce rugăciunea Proorocului David este: *„Învață-mă îndreptările* ***Tale****",* iar Hristos ne-a învățat să ne rugăm cu aceste cuvinte: *„Facă-se voia* ***Ta****", „Vie împărăția* ***Ta****".* Tot mereu vorbim despre drepturi.

Dacă citim ideile și filosofia Iluminismului, vom constata că în centrul învățăturii acestuia stau drepturile omului. Desigur, nu negăm aceste drepturi, pe care, de altminteri, le respectăm. Proble-

ma apare însă când vedem doar drepturile, fără a avea simțul îndatoririlor noastre și, îndeosebi, când nu suntem în stare să trăim acest ethos kenotic, al deșertării de sine, al dăruirii de bunăvoie.

Dorința de a ne satisface propriile drepturi dă naștere conflictelor din sânul familiei și societății. Fiecare vrea să-și vadă împlinite drepturile. Însă, când cineva se hotărăște să nu lucreze astfel, să nu urmărească aceasta, ci, pe de o parte, să se lepede de drepturile sale, iar pe de alta să se străduiască pentru împlinirea îndreptărilor (drepturilor) lui Dumnezeu, să păzească, adică, voia lui Dumnezeu, atunci îndată întreg mersul vieții i se schimbă și înlăuntrul său se sălășluiește pacea. Îndreptările lui Dumnezeu, mărturiile Lui, lucrurile și poruncile Lui, toate sunt urmări ale faptului că am fost zidiți de Dumnezeu.

În această rugăciune, Părintele Sofronie cere ca Domnul să-i dăruiască Harul Său, așa încât întreaga zi să o petreacă întru paza poruncilor Lui, căci acestea sunt lumină și îl povățuiesc pe om către lumină. Îi cere deopotrivă Domnului să nu-l lipsească de vederea feței Sale. Scrie:

„Să nu ascunzi de la mine fața Ta".

Acest cuvânt de rugăciune vădește un om ce are în centrul vieții sale Persoana – Fața lui Dumnezeu –, iar nu o seamă de porunci lipsite de ipostas. Și, desigur, este avută în vedere aici tema majoră a ridicării Harului Dumnezeiesc. A-Și ascunde Dumnezeu Fața înseamnă a-Și retrage Harul Său de la om, pentru multe și felurite pricini, fie din iconomie, fie din îndepărtare sau părăsire.

Din toate cele spuse mai sus putem vedea faptul că Părintele Sofronie se roagă ca Dumnezeu să-i binecuvânteze întreaga zi pentru a o petrece după voia Lui și a nu se lipsi de vederea feței Sale. Aceasta dă naștere unei însuflări, încă din primele ceasuri ale dimineții.

Credinciosul care se roagă folosind această rugăciune își umple mintea cu înțelesuri de-Dumnezeu-însuflate: *„Te rog, Doamne, luminează-mă astăzi, ca orice s-ar ivi, să lucrez după voia Ta"*. Mergând la lucru, se roagă înlăuntrul său: *„Te rog, Doamne, ajută-mă să fiu smerit, să păstrez tăcerea în clipele de nevoie, să nu mă mânii, să împlinesc voia Ta. Când mi se face nedreptate, dă-mi smerenie să o pot purta și să împlinesc dreptatea Ta. Când vin asupra mea felurite ispite, Te rog, Doamne, dă-mi să le îndur și să trec peste toate greutățile"*.

Când cineva își începe astfel încă de dimineață ziua și merge la lucru umplându-și sufletul cu această însuflare dumnezeiască, se va izbăvi cu siguranță de multe păcate.

d) Tămăduirea voii omului

De multe ori însă, mintea noastră vrea să păzească voia lui Dumnezeu, dorința năzuiește să petreacă împreună cu El, dar voia noastră, care s-a pervertit, nu ne îngăduie aceasta. Mulți credincioși spun: *„Vreau să trăiesc după voia lui Dumnezeu, dar nu pot. Simt înlăuntrul meu o altă lege care nu mă lasă să fac aceasta"*. În rugăciunea sa, Părintele Sofronie scrie:

„Iar de mă va duce voia mea cea stricăcioasă pre alte căi, atunci nu mă cruța, Mântuitorul meu, și cu sila mă întoarce la calea Ta cea sfântă".

Voirea (*thélisi*) – iuțimea – este o putere a sufletului, este, am putea spune, nervul, un mușchi al lui care îi dă omului puterea de a săvârși binele, de a împlini voia lui Dumnezeu. Această putere s-a pervertit prin păcat și prin lucrarea patimilor, așa încât este cuprinsă de boală și are trebuință de tămăduire.

Sunt porunci ale lui Dumnezeu care tămăduiesc și întăresc puterea mânioasă a sufletului. În general, când credinciosul se străduiește să păzească poruncile lui Hristos, în ciuda greutăților venite din afară, această putere mânioasă dobândește tărie.

În rugăciunea de față, Părintele Sofronie îl îndreptățește, cu toată libertatea, pe Dumnezeu să-i aducă înapoi, pe calea cea sfântă a poruncilor Lui, voia pervertită. Cuvântul acesta are mare însemnătate, deoarece vădește marea dorință a Părintelui de a trăi cu Dumnezeu și de a se învrednici de vederea Feței Sale, din care pricină Îi și dăruiește toată libertatea sa, ca El să împlinească cele ce-i sunt de folos pentru mântuire.

e) O rugăciune eshatologică

Un ultim aspect pe care îl socotesc de mare însemnătate este faptul că această rugăciune vădește o viziune eshatologică.

Chiar și filosofii antici, Platon, de pildă, socoteau viața drept un răstimp de învățătură, de pregătire pentru moarte. Cu alte cuvinte, cunoaștem din experiență că suntem stricăcioși, muritori, tre-

cători prin această viață și știm că va veni o vreme când vom pleca din lumea aceasta. Iar cu cât se scurg anii vieții noastre, cu atât mai mult înțelegem că sfârșitul ei se apropie.

Toți câți sunt adevărate mădulare ale Bisericii au neîncetat înlăuntrul lor simțământul stricăciunii și al morții căreia sunt supuși, au pomenirea morții, trăiesc, cum se zice, în al unsprezecelea ceas, dar și cu dorul sosirii celui de al doisprezecelea. Au înaintea ochilor sfârșitul vieții lor biologice, dar nu îl întâmpină precum cei lipsiți de *„mintea lui Hristos"* (Filipeni 3:20), pe care îi stăpânește același simțământ ca la moartea unui animal necuvântător. Cei dintâi privesc moartea dintr-o îndoită perspectivă. O socotesc, pe de o parte, un somn vremelnic – ca una ce, în esență, este adormire – mijlocul ce ne călăuzește către o altă formă de viețuire, necunoscută până atunci, iar, pe de alta, cugetă la faptul că va urma Judecata, iar judecata lui Dumnezeu este, desigur, nemitarnică.

Sfântul Apostol Pavel scrie: *„Și precum este rânduit oamenilor o dată să moară, iar după aceea să fie judecata"* (Evrei 9:27). Când cugetă la cele viitoare, omul lui Dumnezeu nu are frică de moarte în înțelesul simplu al temerii, că va veni, adică, o clipă când va pierde toate cele frumoase ale vieții, ci îndeosebi îl preocupă starea sa înaintea înfricoșatului scaun de judecată al lui Hristos.

Este în rugăciunea Părintelui Sofronie un pasaj foarte frumos pe care nu mă satur citindu-l și, vă pot spune – le-am mărturisit-o multora – că dacă nimic altceva nu mai rostim, măcar în fiecare zi să spunem această mică rugăciune, ca să fim cuprinși de dor, de acea tânjire adâncă. În clipa când va deveni tânjire, Dumnezeu o va împlini. Ascultați cu atenție acest fragment:

„Dăruiește-mi mie, Doamne, să ajung la cunoștința adevărului Tău. Prelungește-mi viața până voi aduce Ție roada de pocăință adevărată; să nu mă iei la jumătatea zilelor mele, nici în ceasul întunecării mele, ci, înainte de a mă întoarce în pământul din carele am fost luat, binevoiește să mă întorc la Tine, Dumnezeul meu, și mai înainte de a părăsi această viață să vadă sufletul meu slava fiilor învierii. Iar când, întru adâncul înțelepciunii Tale, ai rânduit a pune capăt vieții mele pe pământ, atunci, mai înainte fă mie cunoscută moartea mea, ca să se gătească sufletul meu spre a Te întâmpina. În ziua aceea cea mare și sfântă mie, fii cu mine, Doamne, și dăruiește mie bucuria cea negrăită a mântuirii Tale. Curățește-mă de toată

greşeala cea văzută şi cea ascunsă, şi de toată fărădelegea ce se tăinuieşte întru cele dinlăuntru ale mele, şi mă învredniceşte să aduc răspuns bun înaintea scaunului cel înfricoşat al judecății Tale. Amin".

Aici se vădește în chip lămurit nețărmurita sa dorință de a cunoaște adevărul lui Dumnezeu înainte de a pleca din această lume. Noi spunem de multe ori: *„Doamne, învredniceşte-mă să-mi văd copiii așezați la casele lor, învrednicește-mă să împlinesc acest vis al vieții mele și apoi pot să plec"*. Aici Părintele nu cere acestea, ci spune: *Învredniceşte-mă să cunosc adevărul Tău, să Te cunosc pe Tine, slava și frumusețea Feței Tale.*

Iar mai departe: *„Prelungeşte-mi viața"*. De ce să ne prelungească viața? Ca să dobândim mai mulți bani şi mai multe averi? Ca să ne bucurăm mai mult de viață? Nu, desigur, căci ce are această viață ca să ne poată potoli dorul nostru cel adânc? Începem să ne desfătăm de bucurie, și iată că deodată cu ea răsar întristarea și supărarea. Ce ne poate bucura? Aici însă spune: *„Prelungeşte-mi viața până voi aduce Ţie roada de pocăință adevărată"*, nu o pocăință mincinoasă, ci una adevărată.

Iar apoi: *„Mai înainte fă mie cunoscută moartea mea, ca să se gătească sufletul meu spre a Te întâmpina"*. Te rog, Doamne, când vei hotărî că a sosit vremea sfârșitului meu – căci El dă viața și tot El este Cel Ce o ia înapoi –, să-mi faci cunoscută mai dinainte moartea. De ce? Ca sufletul meu să se pregătească pentru întâlnirea cu Tine. Când urmează să ne întâlnim cu cineva drag, ne pregătim cu multe zile înainte. Spunem că peste o lună o să mă întâlnesc cu persoana cutare și cutare și deja începem pregătirile. Așadar, *„fă-mi cunoscută, Doamne, mai înainte moartea, ca sufletul meu să se gătească spre a Te întâlni"*.

Îl roagă apoi pe Dumnezeu să fie cu el în acea zi mare şi sfântă: *„Fii cu mine, Doamne"* și cere: *„Să-mi dai veselia mântuirii mele"*.

Continuă apoi: *„Curățește-mă de toată patima și păcatul văzut și nevăzut și de orice fărădelege ascunsă, ca să mă învrednicesc să aduc răspuns bun înaintea nemitarnicului Tău scaun de judecată"*.

Rugându-se, Părintele Sofronie simte moartea înstăpânită asupra sa și Îl roagă pe Dumnezeu ca mai dinainte să-i vestească venirea ei, ca să se pregătească spre a-L întâmpina. Nu atât de moarte se teme; îl preocupă mai cu seamă întâlnirea sa cu Dumnezeu și judecata ce va urma.

Întreaga rugăciune asupra căreia ne-am oprit punctual în cele de mai sus este una plină de însuflare, de smerenie și de prihănire de sine. Mai spune Părintele Sofronie:

„Dumnezeule, Dumnezeul meu, multe lucruri şi mari cer eu de la Tine, Împăratul cel Preaînalt, dar nu am uitat nevrednicia mea, nici spurcăciunea mea, nici urâciunea; ci, rogu-mă Ţie, miluieşte-mă şi nu mă trece cu vederea, nici mă lepăda pre mine de la fața Ta, pentru prea multă îndrăzneala mea".

Am încercat să vă pun înainte un cuvânt izvorât din inimă. Aș fi putut vorbi despre această temă într-un mod cu totul diferit, dar am încercat să vă grăiesc din prisosul inimii și să vă pun înainte rugăciunea unui om cu adevărat mare.

Este învederat faptul că o astfel de scriere descoperă întreaga ființă lăuntrică a celui ce a întocmit-o. Felul în care se roagă cineva și cuvintele pe care le folosește îi vădesc starea duhovnicească. Însă și modul în care înfruntă feluritele situații-limită ivite în cursul vieții îi arată fie boala sufletului, fie sănătatea sa duhovnicească. Când omul suferă, durerea lui devine o stare-limită și atunci se descoperă întreaga sa ființă. Când se îmbolnăvește și se apropie de moarte, această ființă se face arătată, nu ceea ce știe, înțelepciunea, cunoştinţa ori limbile străine pe care le-a învăţat, ci ceea ce este el însuși, nu ceea ce are sau ce ştie, ci însăşi fiinţa sa. Iar când cineva se roagă, cu adevărat atunci i se descoperă întreaga lui ființă.

Mai mult, când cineva se roagă cu zdrobire de inimă, rostind cuvintele acestei rugăciuni în fiecare zi, încetul cu încetul ea se va face cu siguranță totuna cu însuși sinele lui, iar Dumnezeu îi va împlini cererea. La fel de sigur este că, dacă în fiecare dimineață ne trezim cu simţământul că Dumnezeu ne-a dat o nouă zi pentru a ne pocăi, pentru a trăi potrivit voii Lui, că viața noastră este trecătoare și că avem trebuință a-L ruga să ne-o prelungească până Îi vom aduce pocăință adevărată şi să ne facă mai înainte cunoscută moartea ca să ne pregătim pentru întâlnirea cu El, atunci Dumnezeu ne va asculta cererea. Astfel se va împlini şi scopul pentru care am fost zidiți, de vreme ce nu ne-am născut ca să trăim 20, 30 sau 100 de ani pe acest pământ, ci ca să ne facem dumnezei după Har și să dobândim părtășia cu Dumnezeu.

4. Pilde vii

Cu această rugăciune plină de însuflare duhovnicească, ar putea obiecta cineva, se îndeletnicesc cei ce viețuiesc în mănăstiri, asemenea Părintelui, care a trăit în Sfântul Munte, sau monahii nevoitori din pustii și din peșteri. Nu este adevărat! Nu trebuie să ne îndreptățim nelucrarea cugetând astfel! Noi, duhovnicii, am cunoscut oameni căsătoriți, clerici și mireni, mai mici și mai mari, care trăiesc în mijlocul lumii, în societate, și care au această însuflare dumnezeiască, acest dor lăuntric: *„Acesta este neamul celor ce-L caută pe Domnul, al celor ce caută fața Dumnezeului lui Iacob"* (Psalmi 23:6). Cu toții am cunoscut astfel de oameni.

Aș vrea să spun că, într-adevăr, aici în Edessa am cunoscut mulți oameni cu însuflare lăuntrică, a căror minte este totdeauna alipită de Dumnezeu, care au rugăciunea neîncetată și curăție lăuntrică. Duhul rugăciunii Părintelui Sofronie este suflul multor oameni care Îl iubesc pe Dumnezeu. Îngăduiți-mi, vă rog, să amintesc, spre veșnica lor pomenire, două asemenea binecuvântate suflete, care vă sunt cunoscute, oameni ce au trăit cu frica lui Dumnezeu și cu această însuflare duhovnicească. Vă împărtășesc toate acestea ca să nu spuneți că cele discutate astăzi aici nu sunt decât o simplă teorie.

Să ni-l amintim pe **moș Nikos**, care a fost paraclisier în această biserică și angajat al Sfintei Mitropolii ca grădinar. Moș Nikos avea o mare însuflare, o inimă dăruită lui Dumnezeu. Cădea la picioarele mele, plângea și își mărturisea păcatele încă din vârsta tinereții, pregătindu-se pentru marea călătorie. Cu tânguire și lacrimi în ochi, cu suspine zicea: *„Sunt un nimic în lumea aceasta, nu însemn nimic, însă mare este darul încredințat mie de Dumnezeu, căci cu binecuvântarea Duhovnicului mă împărtășesc în fiecare săptămână cu Preacinstitele Taine"*. Un om binecuvântat! Era un om al jertfei, al iubirii și al dăruirii.

Să o amintim și pe pururea-pomenita **doamnă Chiriachi**, bucătăreasa Sfintei noastre Mitropolii. Oriunde merg, vorbesc despre dânsa fiindcă, din păcate, oamenii se îndreptățesc pe sine spunând că astăzi nu este cu putință să trăiască cineva așa cum învață Biserica. Și totuși aici, în mijlocul nostru, au existat asemenea oameni. Pururea-pomenita doamnă Chiriachi venea în fiecare dimineață aici, la biserica Sfântului Acoperământ, pornea apoi spre Mitropolie, de

unde venea iarăși să se roage în biserică. O vedeam de multe ori făcând metanii, deși avea dureri de picioare. Văzându-i suferințele trupești, i-am spus să nu mai facă metanii. Mi-a răspuns: *„Dacă mă opriți să fac metanii, mai bine ar fi să nu mai trăiesc"*. Cădea la pământ și îi lua cinci minute ca să se ridice și, cu toate acestea, făcea metanii. Când intram în bucătărie o vedeam citind psalmii lui David cu lacrimi în ochi. O întrebam: *„De ce plângi?"* Răspundea: *„Sunt atât de dulci cuvintele Psalmilor..."* Rostea neîncetat rugăciunea, când gătea, când umbla pe drum, când făcea curățenie. Se ruga pentru întreaga lume și era, într-adevăr, aș spune, mamă a tuturor. Cine se roagă pentru Patriarh, cine simte nevoia să se roage pentru Preoții misionari? Ea făcea lucrul acesta în fiecare zi. Lua metania și începea să se roage pentru Patriarh, pentru Episcopi, pentru Preoții misionari, pentru predicatori, pentru lumea întreagă, iar la urmă și pentru copiii ei. Întâi pentru toată lumea și mai apoi pentru copiii ei. Dobândise acea simțire a unității întregii lumi.

Am amintit aceste două suflete binecuvântate care s-au rugat în biserica unde ne aflăm acum, în acest oraș, oameni poate neluați în seamă în răstimpul vieții lor, dar cu adevărat mari între cei pe care i-am întâlnit aici în Edessa.

Cei care ajung în Edessa se minunează de cascadele de aici. Desigur, cascadele, belșugul de apă ce se revarsă cu atâta măreție reprezintă una dintre frumusețile orașului. Însă adevărate cascade duhovnicești sunt și aceste suflete sfinte și binecuvântate, care poartă în lăuntrul lor viața adevărată, însuflarea cea pentru Dumnezeu, durerea de a da glas dorului și iubirii lor față de El, oameni ai rugăciunii. Vedem aceasta și la cei căsătoriți, care, când copiii lor apucă pe un drum greșit în viață, se roagă cu multă durere: *„Doamne, Te rog, ajută copiilor mei!"* O astfel de rugăciune făcută cu adâncă durere a inimii este balsam, mângâiere și binefacere pentru cel ce se roagă. Prin urmare, nimeni nu poate spune că a împlini poruncile lui Hristos și a duce o viață de rugăciune este cu neputință pentru oamenii trăitori în lume.

5. Rugăciunea de dimineață (text)

Încheind, iubiții mei, aș vrea să vă citesc în întregime această rugăciune a Părintelui Sofronie, pe care am încercat s-o cercetăm pe scurt. Să o rostim în fiecare dimineață spre a dobândi folos duhovnicesc:

„Împărate Sfânt, Cela Ce ești mai înainte de toți vecii, Fiul Tatălui și Cuvântul Lui Cel împreună veșnic, Iisuse Hristoase, Făcătorul cerului și al pământului, Ziditorul meu, Carele prin atotziditoare porunca Ta ai scos toate dintru neființă și pre mine întru această viață m-ai adus. [Cela Ce bine ai voit a-mi dărui în scăldătoarea botezului harul nașterii celei de Sus în Sfântul Duh și a pune pecetea Darului Acestuia pre mădularele trupului meu în Sfânta Taină a Mirungerii, Cela Ce ai pus în inima mea dorul de a Te căuta pre Tine, Unul Dumnezeul Cel Adevărat – auzi rugăciunea mea. Că nici lumină am, nici bucurie, nici înțelepciune, nici viață, nici putere afară de Tine; dar nici vrednic sunt pentru mulțimea păcatelor mele să caut către Tine, Dumnezeul meu; ci pentru Cuvântul Tău, că «tot ceea ce veți cere în rugăciune, crezând, veți primi» și «tot ce veți cere întru Numele Meu voi face vouă», îndrăznind Te chem pre Tine:] binecuvântează, Doamne, ziua aceasta pe care mi-o ai dat pentru cea negrăită bunătatea Ta; și mă învrednicește în puterea binecuvântării Tale, ca toată fapta și cuvântul din ziua ce încep acum să le săvârșesc pentru Tine, spre slava Ta, în frica Ta, dupre voia Ta, în duhul întregii cugetări și al curăției, al smeritei cugetări, al răbdării, al dragostei, al blândeții, al păcii, al bărbăției, al înțelepciunii, cu rugăciune și în tot ceasul amintindu-mi că pretutindenea ești.

Așa, Doamne, pentru nemărginita bunătatea Ta, cu duhul Tău cel Sfânt mă povățuiește întru tot lucrul și cuvântul cel bun și-mi dăruiește fără poticnire să trec toată calea vieții înaintea feței Tale, ca nici o fărădelege să mai adaug dreptății pre care o ai descoperit nouă.

Doamne, Cel mare și milostiv, îndură-Te spre mine, cela ce rău mă pierd; să nu ascunzi de la mine fața Ta, nici căile mântuirii Tale; iar de mă va duce voia mea cea stricăcioasă pre alte căi, atunci nu mă cruța, Mântuitorul meu, și cu sila mă întoarce la calea Ta cea sfântă. Căci Tu, cunoscătorule de inimi Cel bun, cunoști toată nimicnicia mea și nebunia, toată orbeala mea și toată nepriceperea; dar și durerea inimii mele și suspinurile sufletului meu înaintea Ta sunt. Pentru aceasta mă rog Ție: auzi-mă în scârba mea, întărește-mă de Sus cu puterea Ta; ridică-mă pre mine, cel doborât de păcat, slobozește-mă pre mine, cel robit de patimi, tămăduieș-

te-mi toată rana cea ascunsă, curăţeşte-mă de toată întinăciunea trupului şi a duhului; păzeşte-mă de tot lucrul şi cuvântul stricător de suflet, de toată mişcarea cea lăuntrică şi cea dinafară, Ţie neplăcută şi aproapelui meu nefolositoare. Arată mie, Doamne, calea în care voi merge, Însuţi mă învaţă ce mi se cade să grăiesc; iar, de este voia Ta să tac, învaţă-mă cum, în duhul păcii să tac, nu scârbind, nici smintind pe fratele.

Rogu-mă Ţie, lege pune mie în căile poruncilor Tale şi nu mă lăsa până la suflarea mea cea mai de pre urmă să mă înstrăinez de lumina aşezămintelor Tale, până ce va fi porunca Ta singura lege a întregii mele firi: şi cea vremelnică şi cea veşnică.

Dăruieşte-mi mie, Doamne, să ajung la cunoştinţa adevărului Tău. Prelungeşte-mi viaţa până voi aduce Ţie roada de pocăinţă adevărată; să nu mă iei la jumătatea zilelor mele, nici în ceasul întunecării mele, ci, înainte de a mă întoarce în pământul din carele am fost luat, binevoieşte să mă întorc la Tine, Dumnezeul meu, şi mai înainte de a părăsi această viaţă să vadă sufletul meu slava fiilor învierii. Iar când, întru adâncul înţelepciunii Tale, ai rânduit a pune capăt vieţii mele pe pământ, atunci, mai înainte fă mie cunoscută moartea mea, ca să se gătească sufletul meu spre a Te întâmpina. În ziua aceea cea mare şi sfântă mie, fii cu mine, Doamne, şi dăruieşte mie bucuria cea negrăită a mântuirii Tale. Curăţeşte-mă de toată greşeala cea văzută şi cea ascunsă, şi de toată fărădelegea ce se tăinuieşte întru cele dinlăuntru ale mele, şi mă învredniceşte să aduc răspuns bun înaintea scaunului cel înfricoşat al judecăţii Tale.

Dumnezeule, Dumnezeul meu, multe lucruri şi mari cer eu de la Tine, Împăratul cel Preaînalt, dar nu am uitat nevrednicia mea, nici spurcăciunea mea, nici urâciunea; ci, rogu-mă Ţie, miluieşte-mă şi nu mă trece cu vederea, nici mă lepăda pre mine de la faţa Ta, pentru prea multă îndrăzneala mea; ba mai vârtos şi înmulţeşte în mine această sfântă şi dreaptă îndrăzneală şi întru puterea dragostei Tale mă călăuzeşte pre urmele paşilor Tăi. Dăruieşte mie, celui mai de pe urmă şi mai lepădat dintre toţi oamenii, să Te iubesc pre Tine precum Însuţi ai poruncit nouă: din toată inima mea şi din tot sufletul meu şi din tot cugetul meu, din toată vârtutea mea; cu întreaga mea făptură îmi dăruieşte să Te iubesc pre Tine, Doamne.

Că Singur eşti Acoperitorul cel Sfânt şi Atotputernic şi Apărătorul vieţii mele, şi Ţie rugăciunile mele aduc şi cuvântările de slavă acum şi în vecii vecilor. Amin".

februarie 2003

X

ÎNSUFLAREA DUHOVNICEASCĂ

Cine l-a cunoscut îndeaproape pe pururea-pomenitul Părinte Sofronie care s-a nevoit în ultima parte a vieții în Mănăstirea Cinstitului Înaintemergător din Essex, în Anglia, a putut observa că Părintele avea o mare însuflare pentru Dumnezeu, lucru vădit de întreaga sa ființă, de cuvântul, tăcerea și însăși prezența sa. Oricine venea în preajma Părintelui simțea iubirea sa adevărată și plină de toată curăția pe care o revărsa asupra întregii lumi. Aceasta era rodul rugăciunii sale neîncetate și al trăirii în duhul adevăratei pocăințe.

Când cineva tulburat sufletește se apropia de Părintele pentru a-l întreba în legătură cu diferite probleme ale vieții duhovnicești, încerca în felurite chipuri să-i picure lăuntric însuflarea pentru Dumnezeu. Dacă vreunul era deznădăjduit de toate întâmplările vieții și înceta să se mai roage, îi spunea: *„Ți-ai pierdut însuflarea"* și se străduia să-l aducă înapoi pe această cale.

Așa au făcut toți cei cu adevărat Părinți duhovnicești. Părintele Porfirie, de pildă, contemporan cu noi, le spunea fiilor săi duhovnicești: *„Sufletul creştinului trebuie să fie delicat, sensibil, să zboare, să tot zboare, să trăiască printre visări. Să zboare în nemărginire, în stele, în măreţiile lui Dumnezeu, în tăcere.* ***Cel ce voieşte să devină creştin trebuie mai întâi să devină poet.*** *Asta e! Trebuie să te doară. Să iubeşti şi să te doară. Să te doară pentru cel pe care îl iubeşti. Iubirea se osteneşte pentru cel iubit. Aleargă toată noaptea, priveghează, îşi însângerează picioarele ca să-l întâlnească pe cel iubit. Se jertfeşte, nu ia nimic în*

seamă, nici amenințări, nici greutăți, datorită iubirii. Iubirea pentru Hristos este alt lucru, nemărginit mai înalt"[1].

Așa a trăit și Maxime Egger, care a petrecut un răstimp la Mănăstirea Cinstitului Înaintemergător din Essex, în Anglia. Stăruia asupra învățăturilor pe care pururea-pomenitul Stareț le dădea monahilor săi și, însuflat de cuvintele acestuia, a întocmit o culegere de sentințe izvorâte din înțelepciunea duhovnicească, vie a Părintelui: *„Cu inima însuflețită de aceste cuvinte de Duh și de viață (Ioan 6:63), am adunat și am transcris fragmente care mi s-au părut a fi de căpetenie. Este o lucrare ce se aseamănă întrucâtva metodei urmate de autorii Filocaliei. Așezând fragmentele în ordine – înșiruite ca mărgelele pe ață, după o «tematică» ce acoperă diverse aspecte ale vieții duhovnicești –, a ieșit în final un întreg bine închegat și unitar"*. Cu binecuvântarea pururea-pomenitului Stareț, care a citit-o în întregime, această culegere a fost publicată și, astfel, a apărut volumul *Din viață și din Duh*[2].

Această cărțulie cuprinde 247 de capete, după modelul multor scrieri ale Părinților filocalici, precum cele ale Sfinților Maxim Mărturisitorul, Talasie, Grigorie Palama etc.

Lectura acestei cărți ne înfățișează o minunată viziune asupra vieții duhovnicești: de unde începe ea, cum înaintează și unde ajunge. Însă vedem mai cu seamă faptul că în toate aceste capete se vorbește despre adâncimea și viziunea vieții duhovnicești, astfel încât direct și indirect se face referire la însuflarea duhovnicească ce trebuie să-l caracterizeze pe creștinul ortodox care vrea să împlinească scopul înalt al zidirii sale.

Am scris mai demult despre însuflare, în lumina învățăturii Părintelui Sofronie, pornind de la această carte, *Din viață și din Duh*. Cele pe care le însemnăm aici, deși sunt inspirate de aceeași carte, urmează însă o perspectivă diferită. Cuvântul Părintelui Sofronie despre însuflare este unul de mare însemnătate și trebuie să se facă auzit, dat fiind faptul că în vremurile noastre credincioșii și-au pierdut însuflarea și au ajuns să ducă o viață creștină de formă.

---

[1] *Părintele Porfirie Kavsokalivitul. Viața și învățătura*, Ed. Sf. Măn. Hrysopighi, Hania, 2003, pp. 227-228. Reproducem fragmentele după traducerea românească: *Ne vorbește Părintele Porfirie*, p. 183. *(n. trad.)*

[2] Titlul ediției grecești: *Peri Pnevmatos kai zois. (n. trad.)*

1. Ce este însuflarea duhovnicească?

A fi creștin este un lucru măreț, nu o simplă obișnuință și un lucru de rutină. Nu înseamnă nici singură urmarea datinilor și a obiceiurilor din mediul în care am crescut, nici simpla manifestare a unor sentimente, ci este ceva mult mai adânc, de esență. Spunea pururea-pomenitul Părinte Sofronie:

„Citiți pe Sfântul Siluan. Pentru el, în lume fiecare își are rolul propriu: unul este împărat, altul patriarh, dascăl sau doar muncitor. Nu are nici o însemnătate. A fi împărat sau muncitor – era totuna pentru Siluan. Căci cel ce iubește pe Hristos, cel ce și-a însușit și poartă în sine «simțămintele ce erau în Iisus Hristos», trăiește lumea ca pe un singur Adam, se roagă pentru întregul Adam"[1] (44).

Astfel, după cum lămurește acest cuvânt, creștinul desăvârșit se face asemenea lui Hristos, Care din iubire pentru întreg neamul omenesc a luat trup muritor și pătimitor și toată firea omenească, a pătimit, S-a răstignit, a murit și S-a pogorât până la iad ca să-l mântuiască pe omul căzut prin amăgirea înșelăciunii. Tot astfel și adevăratul creștin iese din strâmtoarea individualismului și trăiește în lăuntrul ipostasului său întreaga omenire. Creștinul trăiește în duhul însuflării, nu duce o simplă viață de formă.

Ce este în ultimă instanță însuflarea duhovnicească?

Scrie Părintele:

„Creștinește nu putem trăi fără însuflare. Dacă un artist, unul adevărat, trăiește zi și noapte chipurile artei sale, noi, creștinii, trebuie să fim cu atât mai cu luare-aminte. Trebuie să depășim strădaniile artiștilor, pentru a trăi în duhul Evangheliei"[2] (94).

Artiștii, încă și oamenii de știință, cercetătorii, trăiesc necontenit sub înrâurirea imaginilor și a obiectului cu care se îndeletnicesc în cercetarea lor. Zămislesc neîncetat în minte opera pe care voiesc s-o plăsmuiască. De multe ori se dăruiesc acesteia ziua și noaptea. Nu pot să se liniștească, nu pot să doarmă până nu izbândesc ceea ce și-au propus. Când cineva se îndeletnicește cu un anumit lucru, este

---

[1] Reproducem fragmentele citate după traducerea românească: Arhim. Sofronie, *Din viață și din Duh*, trad. Ierom. Rafail Noica, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2011, p. 20. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem*, p. 31.

cu desăvârșire concentrat, se predă cu totul aceluia. Atunci îi vin, desigur, în minte și tot felul de idei și de soluții.

Unei astfel de viziuni trebuie să se facă următor și adevăratul creștin, să fie, adică, însuflat, dăruit înaltei chemări pe care a primit-o prin zidirea și înnoirea nașterii sale din nou. Înlăuntrul său trebuie să sălășluiască Dumnezeu, Cel Care l-a zidit și din nou l-a zidit, trebuie să fie stăpânit de dorința de a dobândi părtășia cu El, să-l însuflețească iubirea dumnezeiască revărsată asupra sa și strădania de a trăi *„în duhul Evangheliei"*.

Creștinul trebuie, așadar, să aibă această însuflare, asemenea artistului, fie el pictor, poet sau muzician, a artistului care trăiește înmulțindu-și necontenit harisma. Harisma creștinului este, desigur, cu adevărat mare, de vreme ce a primit de la Dumnezeu chipul pentru a ajunge la asemănare. A primit harisma Botezului și este chemat la o viață de părtășie cu Dumnezeu.

Această viziune implică și alte aspecte. Artistul se ostenește din greu și îndură multe lipsuri pentru a-și duce la împlinire scopul. Mai mult, este chinuit fără încetare de chipurile înstăpânite înlăuntrul său și de strădania de a-și vedea năzuințele împlinite. Iar de cele mai multe ori, la urmă vede că opera pe care a plăsmuit-o nu este întocmai cu cea pe care mintea sa o zămislise, și astfel trăiește o durere, o dezamăgire. Am putea spune că la un artist însuflarea – *daimonul* său lăuntric, în înțelesul pe care cuvântului îl avea în vechea filosofie greacă – este strâns legată de osteneală, de chin și dezamăgire, ce îl călăuzesc către o nouă însuflare și o nouă creație.

Același lucru se petrece și cu un creștin. Depune strădanii uriașe și poartă lupte neînchipuit de mari pentru a trăi cu însuflare. Încercând să dea glas acestei însuflări și a o împlini cu fapta, străduindu-se să viețuiască după voia lui Dumnezeu, îndură o adevărată mucenicie duhovnicească, fiindcă lupta pe care o are de dus este cu omul cel vechi, cu patimile și cu neputințele sale. Iar de multe ori îi este dat să-și vadă neizbânda de a trăi în viața sa nedesăvârșită voia lui Dumnezeu cea desăvârșită. Se află, astfel, prins întotdeauna la mijloc între însuflare, lupta pentru împlinirea scopului său și mereu înnoitele strădanii de a dobândi părtășia cu Dumnezeu. Toată această devenire a omului poartă duhul însuflării dumnezeiești.

2. Caracteristicile însuflării duhovnicești

Dumnezeu a pus, în fapt, înlăuntrul omului însuflarea din însăși clipa zidirii lui. Este acel *chip* care îi dă putința de a ajunge, cu ajutorul Harului lui Dumnezeu, la *asemănare*. După căderea lui Adam, însuflarea Duhului, de care acesta se bucura în Rai, s-a pierdut și treptat urmașii săi au ajuns într-un întuneric duhovnicesc, în starea de întunecare a minții, a akediei duhovnicești. Aveau înlăuntrul lor această căutare a vieții duhului, dar calea pe care o urmau era greșită.

Prin Întruparea lui Hristos, firea omenească a fost îndumnezeită, iar în ziua Cincizecimii Apostolii *„s-au umplut toți de Duhul Sfânt"* (Faptele Apostolilor 2:4) și au devenit oameni cu adevărat însuflați. Vedem aceasta din epistolele pe care le-au scris, epistole străbătute de însuflarea dumnezeiască a unor oameni purtători de Duh. Aceeași însuflare o întâlnim în viețile Mucenicilor, care s-au jertfit pentru Hristos, în viețile Cuvioșilor și ale Părinților nevoitori, care din dragoste pentru Dumnezeu au urmat *„căi aspre"*, sau în viețile Sfinților Părinți ai Bisericii noastre. Sinaxarele Bisericii și învățăturile Sfinților Părinți sunt pline de însuflare duhovnicească.

Prin Botez, în inima noastră Se sălășluiește Duhul Sfânt, Care rămâne aici pururea, chiar și când Harul Său se acoperă de patimi. De fiecare dată când prin pocăință inima se curățește de acestea, înlăuntrul nostru se aprinde acest foc al Duhului Sfânt sălășluit în adâncul inimii, încep iarăși rugăciunea și căutarea părtășiei cu Dumnezeu. Și când ne plângem păcatele, tot darul Duhului Sfânt primit în Taina Botezului și a Mirungerii lucrează înlăuntrul nostru.

Între hotarele acestor temeiuri teologice pe care le-am înfățișat pe scurt în cele de mai sus, se mișcă însuflarea duhovnicească a creștinului. Întrucât Harul lui Dumnezeu cunoaște multe numiri potrivit cu lucrările sale: energie curățitoare, luminătoare și îndumnezeitoare, și însuflarea duhovnicească spunem că se mișcă în acest spațiu al căutării omului de a trăi energia lui Dumnezeu care curățește, luminează și îndumnezeiește.

Ca să vedem încă mai adânc conținutul însuflării duhovnicești trebuie să cercetăm cum se manifestă ea în viața noastră. Sunt cunoscute îndeosebi patru moduri.

În primul rând, însuflarea este un Har al dragostei față de Dumnezeu, pe care El Însuși, ca Unul Ce este iubitor de oameni, îl dăruiește. Spune Părintele Sofronie: *„Lucrul cel mai însemnat acum este ca Domnul să însufle lupta voastră pentru mântuire. Când se dă însuflarea, toată viața se umple de lumină și de bucurie. Nu se mai iau în seamă amănuntele"*[1] (95).

Dumnezeu este Cel Ce din dragoste le trimite oamenilor Harul Său. El aprinde scânteia dragostei înlăuntrul inimii noastre, după cum spune și Sfântul Evanghelist Ioan: *„El ne-a iubit cel dintâi"* (I Ioan 4:19). Îl iubește pe om, îi întețește dorirea sa adâncă după El, iar prin această dragoste omul este atras și înaintează către părtășia cu Dumnezeu. În *Cântarea Cântărilor* din Vechiul Testament, putem vedea acest pas pe care Dumnezeu îl face către om, către cel iubit. Din acest motiv și este o carte a Scripturii mult îndrăgită de Părinții nevoitori ai pustiei și, în genere, de toți cei ce au simțit dragostea lui Dumnezeu.

Așadar, omul însuflat de Dumnezeu se află neîncetat în lumină, trăiește întru plinătatea dragostei și nu ia aminte la amănunte. Cel ce gustă din cele mari nu mai este atras și nu se mai preocupă de cele mici și neînsemnate.

Erosul dumnezeiesc se exprimă prin rugăciune și este strâns legat de simțământul nedeplinătății și al sărăciei. Omul care simte dragostea dumnezeiască are în lăuntrul său *„un avânt foarte puternic către Dumnezeu, și conștiința neîndestulării și a sărăciei sale"*. Ar trebui subliniate cuvintele: *„avânt către Dumnezeu"*. Avântul acesta este o rugăciune de foc, care, potrivit Părintelui Sofronie, se aseamănă cu *„irumperea unui vulcan"*[2] (222). Într-o astfel de rugăciune trăită ca avânt și irumpere de vulcan, care este strâns legată de repetarea Numelui Domnului: *„Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-ne pe noi"*, omul încheie cu Hristos *„o legătură personală ce scapă rațiunii"*. Atunci *„viața lui Hristos pătrunde puțin câte puțin în noi"*[3] (234).

Viața creștină ce are însuflarea dragostei primite de la Dumnezeu și îndreptate către El este expresie a plinătății. Nu mai apare atunci nici o nesiguranță de ordin psihologic. Iar lucru minunat este că deși

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem*, p. 55.
[3] *Ibidem*, p. 57.

însuflarea vădește în om o plinătate a duhului, acesta, cunoscând că toate sunt daruri ale lui Dumnezeu, își simte deopotrivă propria nedesăvârșire, neîndestulare, are simțământul că este cel mai de pe urmă dintre toți. Într-o astfel de stare duhovnicească, crește în lăuntrul său marea iubire față de oameni. Atunci, după cum spune Părintele Sofronie, *„dacă omul se socotește a fi întotdeauna ultimul, întâlnirea cu altul va fi de fiecare dată prilejul unei zidiri și propășiri duhovnicești"* [în ediția gr: *„dacă avem această atitudine și deopotrivă lucrarea rugăciunii, fiecare întâlnire a noastră cu celălalt se va dovedi a fi un «eveniment prorocesc»" – n. trad.*][1] (223). Întâlnirea cu celălalt este un izvor de însuflare, dă naștere unei bucurii duhovnicești, înalță duhul omului, descoperă stări pe care le izvodește revărsarea preaplinului iubirii. Întâlnirea Maicii Domnului cu Elisabeta a fost un eveniment prorocesc, de aceea Fecioara Maria a înălțat cântarea *„Mărește sufletul meu pe Domnul..."* (Luca 1:46). Tot astfel sunt și întâlnirile închinătorilor cu Părinții cei sfințiți despre care citim în *Pateric*.

În al doilea rând, însuflarea duhovnicească este un Har al pocăinței și se exprimă într-un astfel de duh. Venirea Harului Dumnezeiesc în inimă și simțământul iubirii lui Dumnezeu îl călăuzesc pe om către prihănirea de sine. Într-adevăr, când simțim iubirea celuilalt, puterea acesteia ne topește. Și, cu cât mai mare este cel ce ne iubește, cu atât mai mare ne simțim și noi nevrednicia. Împuținarea Harului lui Dumnezeu, totodată, ne sporește încă mai mult pocăința, spre a ne ridica iarăși la înălțimea dragostei. Scrie Părintele Sofronie:

„Singură lumina dumnezeiască, atunci când ne luminează, ne face în stare a ne vedea păcatele. Prin rugăciune inima noastră începe puțin câte puțin să priceapă înrâuririle duhurilor care umplu cosmosul. În loc de a înainta, vedem cu mereu crescândă ascuțime patimile ce ne stăpânesc. În chip paradoxal, acest simțământ de neînaintare este o înaintare. Măcar că n-am văzut nezidita lumină a lui Dumnezeu, ea este cea prin care ne vedem păcatele"[2] (73).

Pocăința este urmarea venirii Harului înlăuntrul omului. Noi *„trebuie să păstrăm duhul pocăinței de-a lungul întregii vieți, până la sfârșit"*[3]

[1] *Ibidem*, p. 55.
[2] *Ibidem*, pp. 25-26.
[3] *Ibidem*, p. 24.

(66). Când vin asupra noastră ca un potop felurite întâmplări, care încearcă să ne abată atenția, atunci întreaga noastră așezare lăuntrică trebuie să fie adumbrită de acest gând insuflat: *„Nu primesc voința sângelui meu «căzut»; voiesc ca în venele mele să curgă viața lui Dumnezeu Însuși"*[1] (70). Prin pocăință se urmărește nașterea noastră din nou, cea duhovnicească. Va trebui să plângem *„ceasuri în șir, săptămâni, ani la rând, până ce făptura noastră să se reînnoiască deplin prin cuvântul lui Hristos, prin poruncile Sale și mai ales prin harul Sfântului Duh"* (67). Chiar și când omul săvârșește vreun păcat, *„pocăința, dacă este ca o flacără, poate reîntoarce toată pierderea"*[2](65).

În al treilea rând, însuflarea duhovnicească este un Har al nașterii noastre din nou. Cel ce are o astfel de însuflare duhovnicească, ceea ce înseamnă, așa cum am văzut mai sus, că Îl iubește pe Dumnezeu și trăiește în duh de pocăință, vrea să împlinească voia Domnului său iubit și să ajungă la părtășia cu El, adică la îndumnezeire.

Poruncile lui Dumnezeu sunt expresia sănătății duhovnicești și îl călăuzesc pe om la părtășia cu El. Prin porunci, omul își curățește inima de patimi și se îndreaptă cu întreaga sa ființă către viața cea dumnezeiască. A păzi poruncile lui Hristos înseamnă a duce o viață ascetică, de nevoință. Părintele Sofronie spune că adevăratul înțeles al vieții ascetice este *„cum să facem ca firea noastră să se curețe de tot ce este urmă a păcatului strămoșesc"*[3] (101). Nu înseamnă, cu alte cuvinte, a păzi în exterior o seamă de prescripții, ci este vorba despre nașterea din nou a ființei noastre. *„Manifestările exterioare ale nevoinței, precum ținerea posturilor, nu sunt de ajuns. Trebuie să renaștem din chiar străfundurile noastre"*[4] (103).

Nevoința este trebuincioasă, dar fără a o absolutiza, de vreme ce ea reprezintă un mijloc care-l ajută pe om să-și împlinească țelul, adică nașterea din nou și îndumnezeirea: *„Nu putem să ne îndumnezeim prin nevoința noastră. Îndumnezeirea se înfăptuiește prin sălășluirea lui Dumnezeu în noi, și nu prin propriile putințe"*[5] (96). Cea mai mare nevoință nu este simpla păzire dinafară a unor legiuiri formale, ci

[1] *Ibidem*, p. 25.
[2] *Ibidem*, p. 24.
[3] *Ibidem*, p. 33.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 31.

faptul de *„a fi conştient şi răspunzător pentru fiecare mişcare a inimii şi a minţii, decât a avea o pravilă"*[1] (109).

În al patrulea rând, însuflarea este un Har al răbdării şi al îndelungii-răbdări în răstimpul ridicării Harului Dumnezeiesc, când omul îndură chinurile akediei. Atunci inima îi este stăpânită de un soi de deznădejde duhovnicească, pe care i-o pricinuieşte neputinţa împlinirii ţelului, a însuflării sale. Cel ce a cunoscut adevărata însuflare o va păstra şi în aceste ceasuri grele, şi în răstimpul ridicării Harului Dumnezeiesc de la el va sta aşteptând cu răbdare. Spune Părintele Sofronie:

„Deznădejdea este pierderea conştientizării că Dumnezeu vrea să ne dea viaţa vecinică. Lumea trăieşte în deznădejde. Oamenii s-au osândit singuri morţii. Suntem nevoiţi să ne luptăm corp la corp cu negrijania [akedia, gr. *ἀκηδία]"*[2] (19).

Răbdarea este însă de trebuinţă şi în toate celelalte situaţii prin care trece creştinul în viaţa sa, cum ar fi, de pildă, vrăjmăşia din partea oamenilor. Atunci a iubi pe vrăjmaşi, *„da, este greu. Da, este dureros. Însă frumuseţea morală a lui Hristos atâta ne atrage, încât suntem gata a răbda toate încercările, numai ca să ne înălţăm în Duhul Lui. Nu avem de ales"*[3] (54).

Părintele Sofronie asemuieşte această răbdare cu dragostea mamei. Spune: *„Dezlegarea unei probleme sau a unei încontrări nu ţine nici de vreo organizare, nici de o anume purtare, ci de hotărârea de a răbda totul. Fiecare dintre noi trebuie să aibă pentru ceilalţi dragostea unei mame"* (38). În strânsă legătură cu răbdarea este şi ascultarea: *„Fără duhul pocăinţei, fără cercarea adevăratei ascultări nu poţi deveni un adevărat teolog sau un preot, adică cineva în stare a învăţa pe alţii adevărata cale creştinească"*[4] (138).

Prin urmare, prin Harul dragostei de Dumnezeu, Harul pocăinţei, Harul naşterii din nou şi Harul răbdării şi al ascultării se vădeşte prezenţa însuflării duhovniceşti înlăuntrul omului. Viaţa duhovnicească nu înseamnă păzirea formală şi exterioară a unor legiuiri, respectarea unor moravuri şi a unor datini, urmarea unor prescripţii,

[1] *Ibidem*, p. 34.
[2] *Ibidem*, p. 16.
[3] *Ibidem*, p. 22.
[4] *Ibidem*, p. 40.

măcar că şi acestea sunt de trebuinţă, întrucât astfel omul rămâne într-un mediu care poate să deştepte în el dorirea pentru o viaţă mai înaltă, viaţa naşterii sale din nou în Duhul Sfânt. Dumnezeu îi trimite omului Harul Lui, îi trezeşte dorirea după naşterea sa din nou, după părtăşia cu El şi viaţa cea veşnică, iar când acest Har al însuflării se împuţinează, atunci însuflarea lucrează în chip diferit, prin Harul pocăinţei, scopul fiind desăvârşita naştere din nou a omului.

3. Lupta pentru trăirea şi păstrarea însuflării duhovniceşti

Aşa cum am văzut până acum, însuflarea duhovnicească este o harismă, un dar al lui Dumnezeu, Care prin venirea Sa o sădeşte în lăuntrul inimii omului. Atunci omul se minunează de măsura iubirii dumnezeieşti şi caută să răspundă acestei iubiri.

Însă Dumnezeu, potrivit învăţăturii ortodoxe pe care o cunoaştem, nu desfiinţează libertatea omului şi nu poate face nimic fără încuviinţarea acestuia. Prin urmare, omul trebuie să răspundă liber chemării pe care Dumnezeu i-o face în felurite chipuri. Însă şi când această însuflare, dintr-o pricină sau alta, se împuţinează, este trebuinţă de lucrarea liberă a omului. Acest lucru se înfăptuieşte prin lupta duhovnicească. De aceea vom vorbi despre lupta dusă pentru a crea un mediu potrivit. Părintele Sofronie punctează multe aspecte interesante, urmărind să atragă astfel atenţia asupra libertăţii noastre personale şi să ne ajute să cultivăm şi să păstrăm în lăuntrul nostru însuflarea duhovnicească. Ne vom opri în continuare asupra unora dintre acestea.

a) Neîncetata pomenire a lui Dumnezeu, Cel Ce pretutindenea este

După cum Hristos, în Grădina Ghetsimani şi pe Golgotha, petrecea necontenit cu gândul la Tatăl şi Se ruga Lui, aşa şi noi *„datori suntem a trăi fiecare clipă cu gândul la Dumnezeu, dar mai curând prin Hristos decât prin Tatăl. Căci prin Fiul ajungem la Tatăl. Practic, viaţa devine hristocentrică”*[1] (26). Într-un alt loc scrie: *„Să fie gândul nostru*

[1] *Ibidem*, p. 17.

acolo unde este Hristos. Atunci rugăciunea noastră va fi cu El și nu va rămâne mult loc patimilor. Ne vom obișnui să trăim în acest fel și, printr-o astfel de viețuire pașnică, vom reclădi întreaga noastră ființă"[1] (217). Când simțim prezența lui Dumnezeu, Cel Ce pretutindenea este, când *„avem în minte că Dumnezeu ne privește, că ne aude rugăciunile, că vede adâncurile duhului nostru"*, atunci se creează o atmosferă ce *„ne îngăduie să ne vedem neajunsurile, risipirea minții, greșalele în legăturile noastre cu ceilalți de-a lungul zilei"*[2] (215).

Dragostea de Dumnezeu este simțire a energiei Sale nezidite, este un dar; Dumnezeu dăruiește, iar omul lucrează și păstrează darul Lui. Însă, până să dobândească dragostea, omul trebuie să se poarte ca și cum ar avea-o. Părintele amintește de un închinător [din Sfântul Munte] care, simțind că nu avea dragoste nici pentru rugăciune, nici pentru Dumnezeu, nici pentru semenii săi, s-a gândit: *„Voi face ca și cum aș avea această dragoste"*. Și, după cum scrie Părintele: *„Treizeci de ani mai târziu Duhul Sfânt i-a dat harul dragostei"*[3] (89).

b) Iubirea aproapelui

Iubirea noastră față de ceilalți trebuie să se asemene celei pe care o mamă o arată copiilor ei. Frecușurile dintre oameni sunt pricinuite de lipsa acestei adevărate iubiri. Dacă avem în minte că *„viața celorlalți prețuiește pentru mine mai mult decât eu însumi, decât propria viață"*[4] (38), atunci vom afla rezolvarea multor neînțelegeri.

A urma lui Hristos înseamnă a străbate întreaga cale pe care El a străbătut-o, a-L urma în Ghetsimani, pe Golgotha și în iad, știind că Hristos nu S-a răstignit numai pentru cei credincioși, ci pentru toți oamenii. Spune Părintele: *„A urma lui Hristos înseamnă a pătimi pentru a vindeca și a mântui întreaga omenire"*[5] (45). Suntem o frunză din marele arbore al omenirii și pentru el în întregul său trebuie să ne rugăm (47)[6].

[1] *Ibidem*, p. 54.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 29.
[4] *Ibidem*, p. 19.
[5] *Ibidem*, p. 20.
[6] *„«Iubește pre aproapele tău ca însuți pre tine». Mi s-a dat să înțeleg această poruncă în chipul unui arbore, cosmic, uriaș, a cărui rădăcină este Adam. Eu nu sunt decât o mică frunză*

Pentru ca cineva să se învrednicească de primirea acestei harisme a rugăciunii pentru întreaga lume și pentru toată zidirea, trebuie să ducă o luptă grea. Când ne rugăm pentru ceilalți, să zicem: *„Pentru rugăciunile lor, pentru rugăciunile lui, miluiește și pre mine"*. Rugându-ne astfel, spune Părintele: *„puțin câte puțin conștiința voastră se va lărgi"*[1] (53).

Părintele dă și sfaturi practice izvorâte din experiența sa privitoare la chipul în care putem dobândi o inimă simțitoare, gingașă, în stare să cunoască ce voiește celălalt. Iar aceasta nu se agonisește altfel decât prin ascultarea făcută față de fratele nostru.

Ascultarea de ceilalți este strâns legată de atenția pe care trebuie să le-o arătăm: *„Numai printr-o neîncetată luare-aminte la fratele nostru, la sora noastră, vom ajunge a dezvolta în noi un fel de radar pentru a simți ce gândesc ceilalți, voia lor, starea lor duhovnicească"*[2] (151). Cu adevărat plin de înțelepciune este cuvântul Părintelui Sofronie: *„Mai mult să doriți voia celuilalt decât a voastră. Primiți cu o atitudine pozitivă fiecare cerință a duhovnicului vostru, a unui frate sau a unei surori. Astfel se va înfăptui câte puțin în voi și în jurul vostru o atmosferă în care inima va deveni foarte gingașă, foarte simțitoare față de toată mișcarea lăuntrică, de toate schimbările duhovnicești"*[3] (152).

c) Neîncetata dorire a urcuşului duhovnicesc

O cale de a dobândi însuflarea duhovnicească este a cugeta neîncetat la chipul zidirii noastre, la harismele primite de la Dumnezeu Cel în Treime și a petrece în acest duh. Zidit de Dumnezeu *„după chipul și asemănarea Sa"*, omul caută ceea ce nu se mărginește la mărunta noastră viață de zi cu zi (3)[4], se luptă să împreune *„ființa cosmică și Ființa Dumnezeiască"* (4) și să treacă *„de la relativ la Absolut"* (5). Va trebui să căutăm către Persoana lui Dumnezeu *„pentru a da trupului nostru, care înclină către delăsare, un avânt vecinic"*[5] (6). Țelul omului este unul foarte înalt.

pe un ram al acestui arbore. Însă arborele nu-mi este străin: este temeiul meu. Îi aparțin. A te ruga pentru lumea întreagă este a te ruga pentru acest arbore în întregul său, cu toate miliardele sale de frunze", ibidem, p. 21. *(n. trad.)*

[1] *Ibidem,* p. 22.

[2] *Ibidem,* p. 42.

[3] *Ibidem,* p. 43.

[4] *Ibidem,* p. 13.

[5] *Ibidem,* pp. 13-14.

Metoda de urmat pentru a înainta pe calea către Dumnezeu este foarte simplă, însă izbândirea cere luptă. Spune Părintele: *„Pentru a ne schimba viața trebuie o nevoință, trebuie să învățăm a ne strămuta mintea de la lucrurile banale și pătimașe către Dumnezeu. Astfel viața noastră poate deveni cât se poate de interesantă, măcar că este tot mereu legată de o străduință dureroasă. Nu trebuie să încercați a ocoli această durere. Trăiți-o!"*[1] (85). Există o durere pricinuită de patimi, ca urmare a păcatului și a morții, și există o durere binecuvântată – strămutarea existenței noastre către un alt mod de viață, schimbarea vieții noastre – care ne vindecă de starea de mai înainte, purtătoare de moarte. Într-o astfel de stare plină de însuflare *„nu se mai iau în seamă amănuntele"*[2] (95).

Societățile întemeiate după căderea omului funcționează împotriva firii, de vreme ce au un centru de referință diferit. Nevoința pe care o săvârșesc creștinii țintește tocmai la schimbarea acestui centru. Spune Părintele: *„Viața lumii se organizează în jurul anumitor patimi omenești, iar viața duhovnicească este marginalizată. Noi trebuie să răsturnăm această ordine, să punem viața duhovnicească în inima vieții noastre"*[3] (20).

d) Biruirea morții

Prin căderea lui Adam am moștenit moartea și stricăciunea. *„Purtăm în noi păcatul strămoșesc, această otravă a celei dintâi ispite a lui Adam în Rai"*, care este neascultarea[4] (145) și care a adus moartea, ce sălășluiește acum în adâncurile ființei noastre și ne trage către pământ. Numai avântul către Dumnezeu, către cele de sus ne poate schimba viziunea și calea. Lupta aceasta trebuie să fie una crâncenă. Spune Părintele: *„Sămânța pe care Satana a aruncat-o în inima și mintea lui Adam – gândul de a deveni dumnezeu fără Dumnezeu – a pătruns atât de adânc în ființa noastră, încât ne aflăm necontenit sub stăpânirea păcatului"*[5] (11). În această lume *„ne scăldăm în atmosfera și în cultul căderii"* (12), *„civilizația în care trăim este o cultură a căderii"*[6] (13).

[1] *Ibidem*, p. 29.
[2] *Ibidem*, p. 31.
[3] *Ibidem*, p. 16.
[4] *Ibidem*, p. 41.
[5] *Ibidem*, p. 14.
[6] *Ibidem*, p. 15.

Când omul se închide în această lume căzută și stricăcioasă, ajunge să fie înăbușit duhovnicește.

Țelul nostru trebuie să fie necontenit a învăța *„cum să facem ca trupul nostru să devină nestricăcios, să ne izbăvim de sub stăpânirea păcatului și din puterea morții. Iată ce trebuie a fi grija noastră de fiecare clipă, tot mai puternică, tot mai vie. Viața este atât de scurtă, iar țelul atât de înalt, dar atât de îndepărtat"*[1] (7). Viața este scurtă, țelul înalt, puterea morții tare, iar toate acestea devin pricina unei binecuvântate încordări ce ne aduce înaintare duhovnicească.

Având o astfel de viziune, sporește în noi lucrarea rugăciunii și a pocăinței: *„Un singur lucru trebuiește: a păstra încordarea rugăciunii și a pocăinței. Moartea atunci nu va mai fi o ruptură, ci o trecere către Împărăția pentru care ne vom fi pregătit prin Împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, prin rugăciunea și chemarea Numelui Său"*[2] (15).

e) Lupta cu gândurile

Nevoitor încercat, Părintele Sofronie acordă mare însemnătate războiului împotriva gândurilor, prin care omul poate scăpa de moartea duhovnicească și poate dobândi însuflarea Duhului Sfânt.

Amintind de cuvântul Sfântului Siluan, Părintele sfătuiește: *„Pentru a păstra harul Duhului Sfânt trebuie să ne înfrânăm de la tot gândul ce nu place lui Dumnezeu"*[3] (36). Nu putem înainta pe calea către Dumnezeu *„decât dacă vom avea în noi Duhul Sfânt, iar nu răvășeala lăuntrică a gândurilor rele"*[4] (151).

Spre a păstra binecuvântarea lui Dumnezeu, omul trebuie să-și însușească orice gând care îl însuflă și să izgonească orice gând care îl ucide (100)[5]. Să nu îngăduie nici unui gând negativ să-i pătrundă în inimă (183)[6].

Lucrarea niptică a omului, care păstrează Harul lui Dumnezeu și se străduiește să dobândească la o măsură înaltă însuflarea duhovnicească, nu constă numai în luarea-aminte la gânduri, ci prevede,

[1] *Ibidem*, p. 14.
[2] *Ibidem*, p. 15.
[3] *Ibidem*, p. 19.
[4] *Ibidem*, p. 42.
[5] *Ibidem*, p. 33.
[6] *Ibidem*, p. 48.

în genere, și păzirea trezviei. Prin aceasta, care presupune o încordare duhovnicească, mintea noastră rămâne la Dumnezeu, chiar și în vremea somnului (122). De obicei, lucrurile lumii acesteia întunecă mintea omului. Părintele sfătuieşte: *„Nu lăsați lucrurile acestei lumi să vă risipească. Concentrați-vă toată luarea-aminte, dați-vă toată silința unei vieți care să corespundă duhului poruncilor Evangheliei"*[1] (123).

Lucrarea minții ne este de trebuință încă din această viață, pentru a ne pregăti pentru viața cea de după moarte: *„Încă din această viață, precum duhul nostru după moarte, trebuie să ne învățăm a petrece în Dumnezeu"*[2] (124).

Este vădit faptul că lucrarea niptică, petrecerea întru trezvie, nu se mărginește la atenția pe care omul trebuie să o aibă față de gândurile sale, ci se referă la întreaga sa întoarcere către Dumnezeu prin rugăciune. Părintele Sofronie vorbește despre o adâncire în rugăciune, care este împreună-vorbire a omului cu Dumnezeu: *„Cel mai bine este a nu lua aminte la gânduri și a se adânci în rugăciune, a grăi cu Dumnezeu prin rugăciunea noastră"*[3] (116). Merge până într-acolo, încât spune: *„Este mai de însemnătate a fi conștient și răspunzător pentru fiecare mișcare a inimii și a minții, decât a avea o pravilă"*[4] (109).

f) Păzirea poruncilor lui Hristos

Poruncile lui Hristos sunt descoperiri ale vieții celei dumnezeiești, și astfel devin leacuri de tămăduire. Creștinul trebuie, de aceea, să le lucreze în viața sa de fiecare zi. Spune: *„Nu vă lipsiți zilnic de a cere lui Dumnezeu să vă dea Duhul Sfânt, harul de a săvârși și de a vă însuși poruncile lui Hristos, până când vi se vor face a doua fire"*[5] (227).

Păzirea poruncilor lui Hristos este strâns legată de ascultare. Dacă moartea a intrat în lume prin neascultarea lui Adam, mântuirea a venit prin ascultarea noului Adam, Care este Hristos. Oamenii dobândesc mântuirea prin ascultare față de Biserică și mai cu seamă față de Părintele lor duhovnicesc, care împărtășește cugetul Bisericii și lucrează potrivit cu Tradiția acesteia.

[1] *Ibidem*, p. 37.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 36.
[4] *Ibidem*, p. 34.
[5] *Ibidem*, p. 56.

Potrivit îndemnului Părintelui Sofronie: *„A umbla întru ascultare înseamnă a vă face inima mai simțitoare față de fiece mișcare duhovnicească din viața voastră"*[1] (141). Făcând ascultare, ne războim patimile: *„Calea cea mai simplă este de a asculta, și nu de a porunci. Este războiul cel mai puternic împotriva patimilor"*[2] (143). Ascultarea în lucrurile cele mai simple dă naștere însuflării, în vreme ce fără ascultare chiar și cea mai mare lucrare exterioară nu-i aduce omului mântuirea: *„Omul poate avea o însuflare foarte înaltă făcând munca cea mai simplă, ca de pildă bucătăria. În schimb, fără ascultare, fie el patriarh, episcop sau preot, se poate pierde"*[3] (144).

Temeiul ascultării este ca omul să nu se încreadă în logica sa și să nu se plece prea mult înțelegerii proprii, altminteri va fi părăsit de Dumnezeu. Dacă aflăm puterea de a urma sfatul pe care ni-l dă Părintele nostru duhovnicesc, atunci Dumnezeu va binecuvânta toate strădaniile noastre, fiindcă *„taina ascultării este una dintre realitățile de cea mai mare însemnătate în calea mântuirii"*[4] (146). Mare este roada ascultării, de vreme ce *„prin mica nevoință a ascultării omul trece în ființarea cea fără de început a lui Dumnezeu"*[5] (148).

4. Concluzie

Creștinul este chemat să trăiască asemenea unui artist. Așa cum am arătat deja la început, artistul, pe de o parte, are înlăuntrul său viziunea lucrului pe care trebuie să-l înfăptuiască, iar, pe de alta, depune pentru împlinirea lui osteneli și jertfe. Este cu totul stăpânit de acestea două, trăiește sub înrâurirea lor și se poartă ca un om beat. Dacă adăugăm și faptul că de multe ori artistul trăiește drama eșecului prin neîmplinirea țelului său, fiind astfel încercat de dezamăgire și de durere, atunci avem imaginea întregului martiriu pricinuit de opera pe care o creează.

La fel stau lucrurile și cu creștinul care voiește să viețuiască potrivit țelului său înalt. Are viziunea înaltă de a ajunge la împărtășirea

[1] *Ibidem*, p. 41.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 42.
[5] *Ibidem*.

cu Dumnezeu, depune multe strădanii și jertfe pentru atingerea acestui țel și, desigur, de multe ori trăiește mucenicia neîmplinirii lui.

De altfel, mucenicia creștinului este infinit mai mare și mai adâncă decât cea a oricărui artist, dată fiind deosebirea dintre împlinirea unui țel pământesc, legat de o harismă naturală, și cea a unui țel ce ține de o harismă duhovnicească, de trăirea Harului nezidit al lui Dumnezeu.

Părintele Sofronie cunoaşte foarte bine acest lucru. Îl regăsim în învățătura sa pe care am expus-o în parte în acest capitol despre însuflare. Părintele însuși a fost artist și a cunoscut mucenicia pe care o încearcă orice om al artelor în strădania lui de a da chip şi a exprima ceea ce zămislește înlăuntrul său. Însă Părintele a fost deopotrivă și un ascet care s-a învrednicit a trăi mari experiențe de viață duhovnicească. Aceasta l-a făcut să ia pilda artistului pentru a arăta râvna și însuflarea pe care trebuie să le aibă un creștin. Putea cunoaște, așadar, mai bine decât oricine altcineva deosebirea dintre un artist care își cultivă harisma sa naturală și un ascet învrednicit de harisma duhovnicească a unirii cu Dumnezeu și aprins de nepotolita sete de a trăi neîncetat starea acestui dar.

Ca unul ce s-a împărtășit de această experiență, Părintele Sofronie învăța:

„Păziți toate acestea în cugetul vostru, și viața voastră va fi plină de încântare, nu numai în fiece zi, ci și în fiece clipă”[1] (246).

Iar într-un alt loc scrie:

„Nu uitați cuvintele acestea. Dumnezeu v-a dat vreme spre a vă zidi vecinica mântuire. Să nu o risipiți!”[2] (247).

Trebuie să devenim creștini cu suflet de artist, și atunci toate întâmplările vieții noastre de fiecare zi ni se vor părea neînsemnate. Existența noastră se va umple de conținut, de viziune și de viață. Vom trăi încă de aici o stare eshatologică. Altminteri, a duce o viață eshatologică, în lipsa duhului de însuflare creștină, nu poate fi, după cum arată Părintele Sofronie, decât o utopie.

ianuarie 2004

[1] *Ibidem*, p. 59.
[2] *Ibidem*.

XI
CALEA CĂTRE ÎNDUMNEZEIRE

Mulți oameni ai vremurilor noastre, în urma feluritelor întâmplări pe care le-au trăit din cauza unei vieți petrecute în neorânduială, sunt chinuiți de sentimentul vinovăției, care îi conduce în chip de neocolit la o suferință resimțită ființial, la întristare și deznădejde. Biserica îi dăruiește însă omului mângâiere, arătându-i modul în care se poate izbăvi de cursa dezamăgirilor, care și este cea mai mare armă a diavolului, menită să-l nimicească cu totul. Îi descoperă un adevăr de mult preț, că deține, adică, această putere neînchipuit de mare de a se schimba prin lucrarea Harului Dumnezeiesc. De la starea căzută în care se află, omul poate ajunge la îndumnezeire, cu alte cuvinte, poate deveni după Har ceea ce Dumnezeu este după fire.

Acesta este țelul întregii vieți bisericești. De altfel, în lipsa unei astfel de viziuni, vorbim despre o secularizare a Bisericii. Teologia îndumnezeirii omului se face vădită în întreaga viață bisericească, în hotărârile și canoanele Sinoadelor Ecumenice și Locale, în învățătura Sfinților Părinți, în rugăciunile din cadrul Tainelor Bisericii, mai cu seamă a acestei mari Taine a Dumnezeieștii Euharistii, în arta bisericească – imnografie, iconografie etc.

Biserica nu se mărginește însă numai la a învăța cele despre îndumnezeire, ci ne oferă și pilde concrete, arătând că omul, deși se află în starea cea mai nenorocită, poate ajunge la experiența fericitei îndumnezeiri. Una dintre aceste pilde este și viața Cuvioasei Maria Egipteanca, a cărei prăznuire a fost rânduită de Biserică, în afară de ziua adormirii sale (1 aprilie), și în a cincea duminică din Postul

Mare, spre a primi întărire pe calea ce o avem de străbătut pentru a ajunge la îndumnezeire și sfințire.

Ne vom opri în continuare asupra câtorva aspecte din viața Cuvioasei Maria Egipteanca, urmând să punctăm apoi învățămintele teologice pe care ni le oferă viețuirea cu totul minunată și cu adevărat mișcătoare a acestei binecuvântate femei, pentru a putea vedea și noi lucrurile cele preaslăvite ale lui Dumnezeu.

1. Viața Cuvioasei Maria Egipteanca

Viața Cuvioasei Maria Egipteanca a fost scrisă de Sfântul Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, un Părinte cu viață sfântă din secolele al VI-lea-al VII-lea, care a întocmit o seamă de opere ascetice și imnografice, adăpate de duhul teologiei ortodoxe și al Tradiției pe care se întemeiază lucrarea nevoinței. Această viață a alcătuit-o potrivit povestirilor Părinților din mănăstirea unde a viețuit Starețul Zosima, transmise prin viu grai de-a lungul vremii. Viața Cuvioasei este inclusă în *Patrologia* editată de Migne[1], dar circulă și în alte ediții de sine-stătătoare, tradusă în limba neogreacă.

Potrivit celor istorisite de Părinții mănăstirii, Avva Zosima a fost un Ieromonah cu viață sfântă, care s-a învrednicit de descoperiri dumnezeiești și a primit de la Dumnezeu harisma luminării, ca unul ce ce până la vârsta de cincizeci și trei de ani petrecuse o viață de mare nevoință, devenind vestit în tot ținutul său. La o vreme însă, a încolțit în sine un gând de înălțare a minții, care-l făcea să se întrebe dacă ar mai exista vreun monah de la care să poată afla folos sau învăța vreun chip nou de nevoință. Ca să-l îndrepteze, Dumnezeu i-a arătat că nici un om nu poate ajunge desăvârșit și l-a îndrumat către mănăstirea care se afla lângă râul Iordanului (2-3).

Avva Zosima a dat ascultare glasului dumnezeiesc și a pornit spre Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul, către care fusese povățuit. L-a întâlnit pe Egumen, pe monahi și a văzut că străluceau *„în fapte și în contemplație"*[2], ducând o viață cu adevărat monahicească, în neagoniseală, aspră nevoință și neîncetată rugăciune (4-5).

[1] P.G., vol. 87C, p. 3697 și urm.

[2] Reproducem fragmentele după traducerea românească: Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile despre pocăință* – Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Viața Cuvioasei Maria Egipteanca*, trad. Pr. prof. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 190. *(n. trad.)*

În această mănăstire exista o rânduială potrivit căreia în duminica Lăsatului sec de brânză, înainte de începerea Marelui Post, după ce monahii se împărtășeau cu Preacuratele Taine, făceau rugăciune, se îmbrățișau și se sărutau unii pe alții, iar apoi, luând fiecare cu sine câteva merinde, se îndreptau spre pustia de dincolo de Iordan pentru a se nevoi în vremea Patruzecimii. Se întorceau în mănăstire în Duminica Floriilor pentru a prăznui Patimile Domnului, Răstignirea și Învierea lui Hristos. Această rânduială, de a nu se întâlni unul cu altul în pustie, era păzită cu sfințenie, iar la întoarcere nimeni nu îl întreba pe celălalt în ce chip s-a nevoit în toată acea vreme (6-7).

A împlinit și Avva Zosima această rânduială. Luând cu sine puține merinde, a ieșit din mănăstire și s-a îndreptat către adâncul pustiei, cu nădejdea că va întâlni vreun Părinte ce l-ar fi putut ajuta să dobândească ceea ce dorea. Mergea rugându-se și gustând puțină hrană. Dormea pe unde apuca.

A umblat astfel vreme de douăzeci de zile, iar când s-a așezat să se odihnească și să-și tragă sufletul, a văzut în adâncul pustiei o umbră ce părea a avea trup omenesc. A socotit-o mai întâi nălucire diavolească, însă apoi și-a dat seama că acea arătare era cu adevărat un om. Făptura pe care o vedea avea trupul gol, înnegrit din pricina arșiței soarelui, iar părul capului puțin, doar câteva fire albe ce nu-i treceau mai jos de grumaz (9-10).

Starețul Zosima a încercat să se apropie pentru a desluși ce anume era ceea ce vedea, însă făptura ce-i stătea înainte se tot îndepărta de el. Starețul fugea să o ajungă, fugea și ea. Atunci Avva Zosima a început să verse lacrimi și să strige, rugând-o să se oprească și să nu-l lipsească de binecuvântare, însă nu s-a învrednicit a primi vreun răspuns. Când a ajuns într-o vale, *„la un loc care avea înfățișarea unui pârâu secat"*[1] și s-a oprit istovit, făptura aceea omenească, după ce l-a strigat pe nume – fapt ce i-a pricinuit o mare uimire –, i-a grăit de pe malul celălalt, spunându-i că nu se poate întoarce pentru a se întâlni față către față fiindcă este o femeie goală, lipsită de acoperământ pentru mădularele trupului său. L-a rugat însă, dacă voia să-i dăruiască binecuvântare, să-i arunce o bucată din veșmântul său pentru a-și acoperi trupul gol. Starețul a făcut întocmai și, ast-

[1] *Ibidem*, p. 196.

fel, făptura aceea s-a întors către el. A îngenuncheat de îndată și a rugat-o să-l binecuvânteze. Și ea a făcut întocmai, așa încât au rămas amândoi în genunchi, *„fiecare cerând să fie binecuvântat de celălalt"*. Aceasta este prima întâlnire a Stareţului Zosima cu Sfânta Maria Egipteanca, al cărei nume nu i se va descoperi decât după adormirea Cuvioasei (11-12).

Cum Stareţul se poticnea gândind că făptura aceasta ar putea fi un duh, Sfânta i-a spus că este o femeie păcătoasă, care a fost întărită cu Sfântul Botez, iar nu duh, ci pământ și cenușă (15).

Într-o atmosferă de adâncă umilință și zdrobire a inimii, Cuvioasa Maria a vorbit apoi cu Stareţul Zosima, înaintea căruia și-a descoperit întreaga sa viață.

Potrivit celor istorisite de Cuvioasa, după a cărei adormire Stareţului i s-a descoperit că o chema Maria, de la vârsta de doisprezece ani petrecuse în Egipt o viață destrăbălată și își stricase încă dintru acea vârstă fragedă fecioria, având neînfrânată și nesățioasă patima împreunării trupești (18). Ducea o asemenea viață fără a primi plată, căci nu aduna bani, ci doar pentru împlinirea poftei ce o stăpânea. I-a spus Stareţului: *„Timp de mai bine de șaptesprezece ani, iartă-mă, i-am petrecut în dragoste publică, supusă fiind destrăbălării. Și pe adevăr mă jur, nu pentru plată, căci n-am luat nimic de la cei care de multe ori voiau să-mi plătească"*, ci doar își satisfăcea *„pofta în dar"*. După cum i-a descoperit Stareţului, avea o poftă nesățioasă și o dorință neînfrânată de a se tăvăli în noroiul în care își ducea viața: *„Acesta socoteam că era scopul vieții, de a batjocori neîncetat trupul"*[1] (18).

Petrecând o asemenea viață destrăbălată și cu toată dorința trupească ce o stăpânea, a urmat și ea celor ce mergeau la Ierusalim pentru prăznuirea Înălțării Cinstitei Cruci a Domnului. Nu pentru a se închina Cinstitei Cruci a făcut aceasta, ci pentru a avea mai mulți iubiți care să-i îndestuleze patima (19). I-a povestit întocmai Stareţului cum s-a îmbarcat în corabie (20) și toată viața destrăbălată pe care a dus-o în timpul călătoriei pe mare, după cum singură mărturisește: *„Nu există chip de destrăbălare, din cele ce se pot spune și din cele ce nu se pot spune, pentru care să nu fi fost învățătoare acelor nefericiți"*[2]. Ea însăși se minuna cum de marea a suferit-o cu destră-

[1] *Ibidem*, p. 203.
[2] *Ibidem*, p. 205.

bălările ei și cum de pământul nu și-a deschis gura s-o înghită și s-o cufunde de vie în iad, pe ea care prinsese în cursa pierzaniei atâtea suflete. Mai mult încă, nu s-a mulțumit să-i strice numai pe acei tineri de pe mare, ci i-a atras la desfrânare și pe mulți alții dintre locuitorii cetății Ierusalimului și dintre străini (21), așa încât, după ce a ajuns la Ierusalim pentru praznicul Cinstitei Cruci, umbla pe drumuri *„de colo-colo"*, ca să pescuiască *„sufletele tinerilor"* (22).

A fost cuprinsă însă de o adâncă pocăință pe care i-a pricinuit-o o întâmplare cu totul minunată. Pe când voia să intre și ea în biserică pentru a se închina Cinstitei Cruci a Domnului, o putere negrăită o împiedica să înainteze. S-a oprit atunci înaintea unei icoane a Maicii Domnului și cu mare pocăință a cerut povățuirea și ajutorul Născătoarei de Dumnezeu, cu mijlocirea căreia a și intrat mai apoi fără împiedicare în biserică și s-a putut închina Cinstitei Cruci. S-a întors spre a-i mulțumi Maicii Domnului și a auzit un glas ce o îndruma către pustiul de dincolo de Iordan. Și astfel, cerând sprijinul și ocrotirea Născătoarei de Dumnezeu, a luat calea pustiei, după ce s-a oprit mai înainte la Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul de lângă râul Iordanului, pentru a se împărtăși cu Preacuratele Taine. A trăit în pustie patruzeci și șapte de ani, fără să întâlnească vreun om.

În primii șaptesprezece ani a dus o luptă crâncenă pentru a-și birui gândurile și poftele, iar mai bine spus, pentru a-l birui pe diavolul care o războia cu aducerea-aminte a vieții sale de mai înainte.

După cum singură a mărturisit, timp de șaptesprezece ani a trăit în pustie, luptându-se cu *„poftele nebunești ca și cu niște fiare sălbatice"*. O chinuia pofta mâncărurilor și a băuturilor de care avusese parte în lume, a *„cântecelor desfrânate"*[1] și mulțime de gânduri o împingeau spre desfrânare. Însă, de îndată ce un asemenea gând intra în sufletul său, se arunca la pământ, udându-l cu lacrimi și nu se ridica *„până ce nu mă lumina acea dulce lumină și îmi alunga gândurile care mă tulburau"*[2]. Se ruga fără încetare Maicii Domnului, pe care o avea drept chezășuitoarea vieții sale de pocăință (28-29). Cu timpul îmbrăcămintea i s-a sfâșiat și s-a rupt cu totul, încât a rămas goală, suferind de arșița soarelui și tremurând din pricina frigului.

[1] *Ibidem*, p. 212.
[2] *Ibidem*, p. 213.

Aşa cum povesteşte ea însăşi: *„De multe ori cădeam la pământ şi rămâneam aproape fără suflare şi nemişcată"*[1] (30).

După o luptă crâncenă, cu Harul lui Dumnezeu şi cu necontenita ocrotire a Maicii Domnului, s-a izbăvit de gânduri şi de pofte, cugetarea şi simţirea i s-au schimbat, încă şi cu trupul s-a învrednicit de dobândirea îndumnezeirii. Ea însăşi i-a descoperit cu multă smerenie Stareţului Zosima toate acestea.

Ajungând la o atât de înaltă trăire duhovnicească, Cuvioasa Maria a primit de la Dumnezeu harisma străvederii, încât i-a cunoscut atât numele, cât şi lucrarea Avvei Zosima (13). Vedea chiar şi gândurile Stareţului (15).

Era goală, dar se ridicase cu trupul mai presus de nevoile firii. Ea însăşi îi spune Stareţului Zosima: *„Sunt femeie şi, după cum vezi, goală, trupul meu fiind neacoperit* [cf. ediţiei gr: *iar ruşinea trupului meu n-o am acoperită* – n. trad.]"[2] (12). Trupul îi era hrănit de Harul lui Dumnezeu: *„Mă hrănesc şi mă acopăr cu cuvântul lui Dumnezeu, care pe toate le ţine"* (30). Şi în viaţa Cuvioasei, precum şi în a atâtor altor Sfinţi, vedem cum *energiile*-lucrările trupului încetează. Aceasta se datorează faptului că sufletul ei primea *energia*-lucrarea lui Dumnezeu Celui în Treime, revărsată apoi şi asupra trupului: *„Ajunge darul Duhului, pentru a păstra neîntinată fiinţa sufletului"*[3] (36).

Cu prilejul celei dintâi întâlniri, Avva Zosima a văzut-o pe Cuvioasa Maria în stare de rugăciune. Sfânta avea rugăciunea neîncetată. Şi-a ridicat ochii către cer şi, înălţându-şi mâinile, *„a început să se roage în şoaptă. Glasul ei nu se auzea lămurit"*. Iar la un moment dat, cum Stareţul stătea înfricoşat, *„a văzut-o, în timp ce se ruga, înălţată ca la un cot de la pământ, stând în văzduh, şi astfel rugându-se"*[4] (15).

În teologia ortodoxă se vorbeşte despre îndumnezeirea omului, adică a gândurilor, a poftelor, a trupului, îndumnezeire a întregii sale alcătuiri sufleteşti şi trupeşti. Putem vedea în chip lămurit aceasta în viaţa Cuvioasei Maria Egipteanca.

La prima lor întâlnire, după ce mai înainte i-a istorisit Stareţului întreaga sa viaţă, Cuvioasa Maria i-a cerut să vină şi în anul urmă-

---

[1] *Ibidem*, p. 214.

[2] *Ibidem*, p. 197. V. şi Pr. Hristofor Panaghiotis, *Păcatul desfrânării. Viaţa şi acatistul Sfintei Maria Egipteanca*, Ed. Panaghia, Suceava, 2006, p. 226. *(n. trad.)*

[3] *Ibidem*, p. 221.

[4] *Ibidem*, p. 200.

tor, în Joia cea Mare, la un anumit loc de pe malul Iordanului, *„care se învecinează cu locuințele omenești"*, ca, după toți acei ani de adâncă pocăință și de schimbare a întregii ei vieți, să primească din mâinile sale Dumnezeiasca Împărtășanie. *„Iar acum o doresc cu o dragoste nestăpânită"*[1] (32), i-a spus. Avea, adică, un dor neostoit de a se împărtăși cu Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos.

Avva Zosima s-a întors la mănăstire fără să spună nimănui nimic despre această întâlnire, după cum era, de altfel, și rânduiala locului. Îl ruga însă necontenit pe Dumnezeu să-l învrednicească a vedea din nou în anul următor *„chipul acela dorit"*[2]. Desigur, lungimea vremii îl întrista; și-ar fi dorit, de era cu putință, ca tot acel an să țină numai o singură zi (32-33).

În anul următor, din pricina unei boli pe care Cuvioasa Maria i-o vestise mai înainte, Starețul Zosima nu a putut ieși din mănăstire spre a merge în pustie, așa cum făceau ceilalți Părinți la începutul Postului Mare. A rămas, astfel, în mănăstire, iar în Duminica Floriilor, când toți Părinții deja se întorceau, Starețul s-a pregătit să plece către locul pe care i-l arătase Cuvioasa, pentru a o împărtăși.

În Joia Mare a luat cu sine într-un potir mic Trupul și Sângele lui Hristos, a pus, de asemenea, într-un paneraș câteva smochine, finice și puțină linte muiată în apă și a ieșit din mănăstire, grăbindu-se a o întâlni pe Cuvioasa Maria Egipteanca. Cum aceasta întârzia să se arate la locul rânduit, Avva Zosima a început să se roage lui Dumnezeu cu lacrimi, cerându-I să nu-l lipsească, pentru păcatele sale, de binecuvântarea de a o vedea din nou (33-34).

După această rugăciune fierbinte, a văzut-o venind de pe celălalt mal al Iordanului. Cuvioasa a însemnat apa cu semnul Sfintei Cruci și a trecut peste râu: *„A pășit pe apă și mergea pe deasupra apelor, îndreptându-se către el"*[3] (35). L-a rugat apoi pe Starețul Zosima să spună *Crezul* și *Tatăl nostru*. Dându-i obișnuita sărutare a dragostei creștine, s-a împărtășit cu Preacuratele și de-viață-făcătoarele Taine, după care și-a înălțat mâinile la cer, a suspinat cu lacrimi și a spus: *„Acum liberează pe roaba Ta, Stăpâne, după cuvântul Tău, în pace, că au văzut ochii mei mântuirea Ta!"*[4] (35).

[1] *Ibidem*, p. 216.
[2] *Ibidem*, p. 217.
[3] *Ibidem*, p. 200.
[4] *Ibidem*, p. 220.

Rugându-l să vină și în anul următor în același loc, la pârâul unde o întâlnise prima dată, Cuvioasa i-a cerut Starețului Zosima binecuvântarea. Starețul s-a aruncat la picioarele ei, cerând și el, la rândul său, să fie binecuvântat de ea și a lăsat-o să plece *„în timp ce suspina și se tânguia"*, căci *„nu îndrăznea s-o oprească pe cea cu neputință de oprit"*. Cuvioasa a plecat în același chip în care venise, pășind deasupra apelor Iordanului (36).

În anul următor, potrivit rugăminții Cuvioasei, Avva Zosima se grăbea să alerge *„către acea minunată priveliște"*. După ce a umblat multe zile și a ajuns la locul cu pricina, căuta cu privirea *„ca un vânător preaiscusit, care vrea să știe unde va vâna animalul cel bun"*[1], pe acea Cuvioasă bineplăcută lui Dumnezeu. Nu o vedea însă nicăieri. A început atunci să se roage Domnului cu adâncă umilință: *„Arată-mi, Doamne, comoara Ta nepângărită, pe care ai ascuns-o în pustiu. Arată-mi, Te rog, pe îngerul în trup, de care nu este vrednică lumea"* (37). Pentru Avva Zosima, Cuvioasa Maria era o *„comoară nepângărită"*, un înger în trup, o bogăţie de care lumea nu era vrednică. Și cu aceste cuvinte rugându-se, a văzut *„în partea dinspre răsăritul soarelui pe Cuvioasă zăcând moartă. Mâinile îi erau așezate așa cum trebuia, iar trupul ei era așezat îndreptat cu fața către răsărit"* (37). A aflat încă și o însemnare făcută de Cuvioasa pe pământ: *„Îngroapă, părinte Zosima, în acest loc, trupul smeritei Maria. Dă țărânei, țărâna, rugându-te mereu Domnului pentru mine. M-am săvârșit în luna lui Farmuti, după numărătoarea egiptenilor, iar după romani, aprilie, în însăși noaptea Patimii mântuitoare, după împărtășirea Cinei celei de taină și Dumnezeiești"*[2] (38). A găsit-o, așadar, săvârșită, întinsă pe pământ, cu mâinile încrucișate pe piept și cu privirea îndreptată spre răsărit. A aflat, de asemenea, rugămintea scrisă a Cuvioasei de a o îngropa.

Sfânta adormise în aceeași zi în care se împărtășise, după ce străbătuse într-un singur ceas calea pe care Avva Zosima o parcursese în anul din urmă în douăzeci de zile. Scrie Sfântul Sofronie: *„Și calea pe care a străbătut-o Zosima, obosind, timp de douăzeci de zile, Maria a făcut-o într-un ceas. Imediat, apoi, s-a dus către Dumnezeu"*[3] (38). Trupul ei dobândise alte însușiri, se transfigurase.

[1] *Ibidem*, p. 221.
[2] *Ibidem*, p. 222.
[3] *Ibidem*, p. 223.

După ce *„a plâns îndelung şi a rostit psalmi potriviți cu timpul și cu fapta"*, Starețul Zosima *„a rostit o rugăciune de îngropare"*[1] (38). Iar apoi, cu adâncă străpungere, *„a udat cu lacrimi trupul ei"*, îngrijindu-se de cele pentru îngropare. Cum însă pământul era uscat, iar el înaintat în vârstă și fără puterea de a săpa, nu se dumirea ce să facă. Atunci *„a văzut un leu mare stând alături de trupul Cuvioasei și lingând picioarele ei"*, a zărit, așadar, un leu care venind lângă trupul Cuvioasei, a început să-i lingă picioarele. Starețul s-a înspăimântat, însă leul *„a început să se apropie de bătrân, salutându-l nu numai cu mişcările sale, dar şi prin atenția pe care i-o arăta"*[2], adică leul însuși liniștindu-l, îl îndemna prin întreaga sa purtare să dea îngropării trupul Sfintei. Prinzând curaj de la blândețea arătată de leu, l-a rugat să sape groapa în care să așeze trupul Cuvioasei Maria, de vreme ce el nu avea putere pentru aceasta. Leul i-a dat ascultare: *„Imediat, la cuvântul bătrânului, leul a făcut cu picioarele dinainte o groapă, atât cât era de ajuns să îngroape trupul"* (39). Cu labele sale din față a săpat groapa, atât cât era de trebuință, pentru ca trupul Cuvioasei Maria să fie dat îngropării.

Astfel, cu rugăciunile Avvei Zosima, de față fiind și leul, s-a săvârșit îngroparea Cuvioasei Maria. După aceasta, au plecat amândoi: *„Leul a plecat spre adâncul pustiei, ca o oaie, iar Zosima s-a întors, binecuvântând și lăudând pe Hristos, Dumnezeul nostru"*[3] (40).

Sfântul Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, încheie istorisirea vieții Sfintei Maria Egipteanca, arătând că a așternut-o în scris *„după puterea"* sa și, după cum însuși mărturisește: *„N-am voit să spun altceva decât adevărul"*[4] (41).

Viața Cuvioasei Maria Egipteanca arată cum o desfrânată poate deveni dumnezeu după Har, cum omul poate ajunge înger în trup și cum nădejdea cea întru Hristos poate lua locul deznădejdii însuflate de diavol. În persoana Cuvioasei Maria îl vedem pe omul ce caută plăcerea și îi vânează pe ceilalți spre împlinirea ei, dar care cu Harul lui Dumnezeu poate ajunge la o atât de înaltă măsură a sfințeniei, încât el să fie apoi cel vânat de sfinți, ca unii ce doresc să

[1] *Ibidem*, p. 222.
[2] *Ibidem*, p. 223.
[3] *Ibidem*, p. 224.
[4] *Ibidem*, p. 225.

primească de la el binecuvântare și să-i sărute cinstitul trup. Chiar și fiarele sălbatice ajung să-l cinstească.

Prin pocăință, printr-o adâncă smerenie, prin ridicarea cu ajutorul Harului Dumnezeiesc mai presus de trupul stăpânit de moarte și de patimi, Cuvioasa Maria Egipteanca ne aduce, pe de o parte, tuturor mângâiere, iar pe de alta se face prilej de smerire celor care se mândresc cu marile lor izbânzi de nevoință. Cuvioasa nu a îmblânzit numai fiarele sălbatice care sălăşluiau înlăuntrul ei, adică patimile necuvântătoare, ci s-a ridicat mai presus de înseși hotarele firii omenești, îmblânzind până și fiarele sălbatice cele zidite.

Acesta este scopul și marea bogăție adusă de Întruparea Mântuitorului Hristos, bogăție ce se păstrează în sânul Bisericii noastre. Prin teologia Revelației, a descoperirilor dumnezeiești, și prin viața cea în Hristos, omul se poate cu desăvârșire transfigura.

2. Învățături teologice din viața Cuvioasei Maria Egipteanca

Prezentarea pe scurt a vieții Cuvioasei Maria Egipteanca, asupra căreia ne-am oprit în cele de mai sus, ne-a arătat chipul său îmbunătățit, precum și puterea Harului Dumnezeiesc ce i-a dăruit nașterea din nou și ridicarea din starea vrednică de plâns în care se afla. În cele ce urmează, socotim de trebuință a cerceta mai amănunțit zece învățăminte teologice pe care le putem trage din viața Cuvioasei Maria Egipteanca.

Pentru analiza teologică a acestor zece puncte vom relua anumite fragmente din istorisirea vieții Cuvioasei, spre o mai bună adeverire a cuvântului pe care îl punem înainte. Ne vom apleca mai în amănunt asupra vieții prezentate pe scurt în cele de mai sus, însă vom reda și anumite fragmente care nu au fost amintite. De altfel, repetiția este mama învățăturii și un bun prilej de statornicire a cuvântului.

a) Darul Sfântului Botez

Cuvioasa Maria Egipteanca fusese botezată din fragedă vârstă, însă după primirea Botezului căzuse într-o viață desfrânată. Ea însăși îi mărturisește Stareţului Zosima: *„Femeie păcătoasă sunt și am*

fost, de altfel, întărită cu Sfântul Botez"[1] (15). A păcătuit ca un om care primise Taina Botezului, făcând din mădularele lui Hristos mădulare ale desfrânării. Acest dar al Botezului i-a dat însă putința ca, prin baia pocăinței, să se întoarcă la Hristos și să facă din mădularele sale mădulare ale Trupului lui Hristos.

Botezul pe care îl primim în pruncie se numește baia nașterii celei de-a doua deoarece ne naște la o viață nouă. Prin Botez ne întoarcem la starea lui Adam dinainte de călcarea poruncii, așa încât Taina Botezului este un dar pe care Biserica ni-l oferă pentru a putea să lepădăm de la noi hainele de piele ale stricăciunii și ale morții și să tindem către înălțimile cele duhovnicești. Sfântul Atanasie cel Mare numește Sfântul Botez: *„răsădire spre nemurire"*[2]. Sfântul Vasilie cel Mare, la rândul său, îl socotește *„căruță (ce duce) spre cer, pricinuitorul Împărăției, harisma înfierii"*[3].

În fapt, Botezul este altoirea duhovnicească pe care o primim din fragedă vârstă pentru a putea astfel, odată ce creștem, să biruim, în virtutea libertății noastre, păcatul, diavolul și moartea. Aceasta nu înseamnă că suntem lipsiți de marea cinste a libertății, harismă pe care Dumnezeu ne-a dăruit-o când am fost zidiți. Tocmai pentru faptul că libertatea nu ne este luată înapoi, și după Botez putem alege să păcătuim, chiar să ne lepădăm de Dumnezeu. Potrivit Sfântului Simeon Noul Teolog, *„Botezul nu ia de la noi libertatea voinței*[4] *[autexoúsion, liberul arbitru – n. trad.] și puterea de a ne hotărî prin noi*

[1] *Ibidem*, p. 200.
[2] P.G. 29, 10.
[3] P.G. 31, 433.
[4] În ceea ce privește *„libertatea de voință a persoanei"*, Mitropolitul Ierótheos Vlahos atrage atenția asupra *„teoriei eronate despre «libertatea voinței» și «libertatea persoanei»"* vehiculate în teologia contemporană: *„Libertatea voinței și libertatea persoanei – pe care teologii de azi o elogiază în mod exagerat – ca element deopotrivă al lui Dumnezeu și al omului, ca expresie și însușire definitorie a omului și care constituie desăvârșirea lui, constituie o opinie inadmisibilă din punct de vedere teologic". (...) Omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Mulți Părinți definesc termenul de «chip» ca partea noetică-înțelegătoare și liberul arbitru, acesta din urmă fiind «mișcarea de-sine-stăpânitoare a voinței». Cu toate acestea, Adam și Eva aveau posibilitatea opțiunii [între bine și rău]. (...) Voința este dispoziție a firii, este voință a firii și nu ipostatică, nu prin voință se exercită opțiunea, ci prin alegerea deliberată. Schema procesului volitiv, așa cum o predă Sfântul Maxim Mărturisitorul și așa cum am văzut și mai înainte, este următoarea: voință [dispoziție a firii] – deliberare – părere – alegere"*. V. articolul ÎPS Mitrop. de Nafpaktos și Agios Vlasios, kir Ierotheos, *„Libertatea de voință a persoanei" în înțelegerea filosofiei și a teologiei patristice*, trad. Tatiana Petrache, *Graiul Ortodox*, 15.10.2012. *(n. trad.)*

înșine, ci abia el ne dăruiește libertatea, ca să nu fim stăpâniți silnic și fără să vrem de diavolul"[1]. Prin urmare, darul Sfântului Botez ne este dat ca diavolul să nu ne poată înrobi fără vrerea noastră, ceea ce înseamnă că prin Botez libertatea noastră se întărește pentru a ne ajuta să izbândim în luptele cele duhovnicești.

După Sfântul Diadoh al Foticeii, Harul Sfântului Botez ne dăruiește două bunuri. Cel dintâi, pe care îl primim îndată, la Botez, ne înnoiește, luminează chipul dumnezeiesc din noi și curățește orice zbârcitură a păcatului. Celălalt constă în faptul că Harul lucrează împreună cu noi ca peste chip să zugrăvească asemănarea. Aceasta se înfăptuiește când mintea noastră se împărtășește, în virtutea libertății ce ni s-a dat, de dulceața Duhului Sfânt. Astfel, Harul *„readuce întâi prin botez chipul omului la forma la care a fost făcut, iar când ne vede dorind cu toată hotărârea frumusețea asemănării și stând goi, și fără frică în atelierul lui, [înflorește o virtute prin alta și înalță chipul sufletului din strălucire în strălucire], dăruindu-i pecetea asemănării"* (89)[2].

Faptul că suntem botezați din pruncie este un lucru bun deoarece, fără a ne lipsi de libertate, Botezul ne dă putința, dacă voim, să ne facem adevărate mădulare ale Trupului lui Hristos.

b) Harul pocăinței

Pocăința Cuvioasei Maria Egipteanca, săvârșită cu Harul lui Dumnezeu și cu binecuvântarea Maicii Domnului, a fost o lucrare cu totul minunată. Cuvioasa s-a lepădat de lume în chip desăvârșit, s-a lepădat de toate voile omului celui vechi, și-a transfigurat toate puterile sale sufletești și trupești, și astfel nu a vădit doar întru sine lucrarea Harului Sfântului Botez, ci a ajuns și la fericita stare a îndumnezeirii. Cuvioasa s-a învrednicit, la o măsură înaltă, de experiența trăită de mulți nevoitori ai pustiei, care, auzind un cuvânt, fie prin descoperire de la Dumnezeu, fie primit de la

[1] S.C. 109, LXXXIX. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, în *Filocalia*, vol. 6, p. 82. *(n. trad.)*

[2] Sf. Diadoh al Foticeii, *Philokalia ton niptikon kai askitikon*, Ed. patristică Sf. Grigorie Palama, vol. 9, pp. 256-258. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Fericitul Diadoh, Episcopul Foticeii, *Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească, împărțit în 100 de capete*, în *Filocalia*, vol. 1, 2008, p. 350. *(n. trad.)*

Bătrâni, plecau apoi în pustia cea mai dinăuntru pentru a-l împlini în tot restul vieţii lor. Aceasta întrucât orice cuvânt al Revelaţiei are o mare *energie*-lucrare şi este trebuinţă de mulţi ani de nevoinţă pentru ca omul să ajungă, cu Harul lui Dumnezeu, la trăirea lui. Întocmai s-a petrecut şi cu Sfânta Maria Egipteanca. Patruzeci şi şapte de ani s-a luptat pentru a împlini cuvântul descoperit ei în biserica din Ierusalim şi a-şi însuşi în chip deplin experienţa Harului de care se învrednicise când s-a închinat Cinstitei Cruci şi a auzit glasul Maicii Domnului. Însă şi aceasta s-a făcut prin *energia*-lucrarea cuvântului primit.

Totodată, cuvintele Sfintei ne descoperă o adâncă prihănire de sine. Se ruşinează de faptele sale (17), se socoteşte, dată fiind viaţa sa de mai înainte, şarpe (17), se numeşte pe sine desfrânată (25), *„femeie păcătoasă"*[1] (13), *„femeie lipsită de orice virtute"*[2] (14).

Înzestrat cu liberul arbitru – de care Dumnezeu, Cel Ce i l-a dăruit, nu îl lipseşte, după cum nu ia înapoi de la el nici darul Sfântului Botez –, omul are putinţa, date fiind prilejurile aduse de patimi, de moarte, de stricăciune, ca şi de toate atacurile ispitelor, de a săvârşi păcatul. Nici atunci Harul lui Dumnezeu nu-l părăseşte cu desăvârşire, ci rămâne ascuns în adâncul inimii, acoperit de patimi şi de păcate. Sfântul Diadoh al Foticeii învaţă că prin Botez diavolul este izgonit din suflet, în adâncul căruia sălăşluieşte de acum înainte Harul Dumnezeiesc. Dumnezeu îi îngăduie însă diavolului să lucreze din afară, prin trup[3].

Aşadar, pocăinţa, care se săvârşeşte cu Harul lui Dumnezeu şi cu împreună străduinţa omului, face lucrător Harul Sfântului Botez sălăşluit în adâncul inimii şi acoperit de patimi. Tocmai din această pricină rânduiala tunderii monahiceşti, care este chip al pocăinţei, se numeşte *„al doilea Botez"*. Pocăinţa este întoarcerea omului de la starea cea împotriva firii – în care a pierdut părtăşia cu Dumnezeu

---

[1] *Ibidem*, p. 198.

[2] *Ibidem*, p. 199.

[3] Sf. Diadoh al Foticeii, *ibidem*, p. 23. V. *Filocalia*, vol. 1: *„Înainte de Sfântul botez harul îndeamnă sufletul din afară spre cele bune, iar Satana foieşte în adâncurile lui, încercând să stăvilească toate ieşirile dinspre dreapta ale minţii. Dar din ceasul în care ne renaştem, diavolul e scos afară, iar harul intră înăuntru. (...) Lucrează, desigur, Satana asupra sufletului şi după aceea ca şi mai 'nainte, ba chiar de multe ori chiar mai rău. Dar nu ca unul ce se află de faţă împreună cu harul (să nu fie!), ci învăluind prin mustul trupului mintea, ca într-un fum, în dulceaţa poftelor neraţionale"*, pp. 340-341. *(n. trad.)*

– la cea după fire şi mai presus de fire, fiind calea ce duce de la chip la asemănare.

Sfântul Ioan Scărarul are un minunat cuvânt ce vădește însemnătatea pocăinței: *„Deși cuvântul e îndrăzneț, izvorul lacrimilor după botez e mai mare decât botezul"*. Sfântul explică acest cuvânt, spunând că Botezul *„ne curățește de păcatele noastre de mai înainte"*, în vreme ce pocăința – al doilea botez – *„de cele de după aceea"*[1], curățește, adică, păcatele săvârșite după Botez.

Desigur, pocăința, care este un dar al Duhului Sfânt, se face lucrătoare în om dat fiind faptul că înlăuntrul său sălășluiește Harul Sfântului Botez și al Mirungerii. Sfântul Nicolae Cabasila scrie că primim Harul Mirungerii dimpreună cu Botezul, însă *energia*-lucrarea acestuia ne este dată mai târziu, când ne arătăm voirea de a duce o viață binecinstitoare de Dumnezeu și de a ne pocăi pentru faptele săvârșite. Despre darul Sfântului Mir scrie: *„Darul evlaviei, al rugăciunii, al dragostei, al înțelepciunii și al celorlalte îl împărtășește tuturor, deși îl primește fiecare la vremea cuvenită"*[2]. Într-un alt loc atrage atenția asupra faptului că la unii oameni darul Sfintei Mirungeri se face vădit mai târziu, odată cu lucrarea pocăinței și schimbarea modului de viață: *Mai apoi, pocăința pentru cele ce au păcătuit, lacrimile și viețuirea după învățătura dreaptă, au arătat Harul așezat în suflete"*[3]. Și când cineva se ridică mai presus de hotarele omenești în lucrarea dragostei, a curăției, a întregii înțelepciuni și a smeritei cugetări, tot Harul Sfintei Mirungeri le împlinește pe toate acestea, Har ce i-a fost dăruit la primirea Tainei și care a devenit *„pe urmă lucrător"*[4].

Prin urmare, pocăința și lacrimile Cuvioasei Maria Egipteanca, precum și ridicarea sa mai presus de moarte și de stricăciune, sunt o lucrare a Sfintei Taine a Mirungerii.

---

[1] Sf. Ioan Sinaitul, *Scara*, Ed. Papadimitriou, 1970, cap. VII, 8. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Ioan Scărarul, *Cartea despre nevoințe – Scara*, în *Filocalia*, vol. 9, 2002, p. 165. *(n. trad.)*

[2] Sf. Nicolae Cabasila, *Philokalia ton niptikon kai askitikon*, Ed. patristică Sf. Grigorie Palama, vol. 22, pp. 396-398.

[3] *Ibidem*, p. 402.

[4] *Ibidem*.

c) *Trăirea Tainei Crucii*

Minunata întoarcere a Cuvioasei Maria Egipteanca s-a petrecut la intrarea în biserica din Ierusalim, *„unde se arăta Lemnul de viață făcător"*[1]. Iar după ce de trei și de patru ori a fost oprită să intre înăuntru, a înțeles în cele din urmă că pricina care o împiedica să vadă *„Lemnul de viață făcător"* era *„tina faptelor"*[2] sale. A fost cuprinsă de o adâncă pocăință și s-a rugat Maicii Domnului să o învrednicească de închinarea Cinstitului Lemn al Crucii, făgăduind că, odată cu aceasta, își va schimba viața, nu-și va pângări mai mult trupul cu vreo faptă rușinoasă și se va lepăda de lume și de toate cele ale ei. S-a rugat Maicii Domnului: *„Să nu mă lipsești să văd Lemnul pe care S-a răstignit Dumnezeu, Cel născut din tine, Care Și-a dat propriul Său Sânge preț de răscumpărare pentru mine"*. Și apoi iarăși: *„Poruncește, Stăpână, ca să-mi fie deschisă și mie ușa dumnezeieștii închinăciuni a Crucii. Dumnezeului născut din tine te aduc chezășuitoare îndestulătoare că niciodată nu voi mai pângări acest trup prin vreo împreunare [rușinoasă], iar când [după ce] voi vedea lemnul Crucii Fiului tău, mă lepăd [voi lepăda] numaidecât de lume și de toate cele din lume și îndată plec acolo unde tu, ca o chezășuitoare a mântuirii mele, mă vei povățui și mă vei conduce [îndruma]"*[3] (23).

După aceasta a putut intra fără împiedicare în biserică, ajungând *„înlăuntrul celor sfinte"*, unde s-a învrednicit de *„vederea făcătoarei de viață Cruci"*. A văzut *„tainele lui Dumnezeu"*[4] și s-a încredințat că Dumnezeu o aștepta pentru a-i primi pocăința. Și, într-adevăr, așa cum am văzut, la îndemnul Maicii Domnului a luat mai apoi calea pustiei pentru a se nevoi în lupta curățirii de patimi și de dobândire a sfinţeniei (24-25).

Întâmplarea de mai sus arată faptul că Sfânta Maria Egipteanca s-a închinat Cinstitului Lemn al Crucii, a primit ajutor și întărire, după care s-a îndreptat către pustie pentru a trăi această Taină a Crucii cu întreaga sa ființă, în toată viața. Aceasta și arată cuvântul Mântuitorului Hristos: *„Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie..."* (Marcu 8:34).

[1] *Ibidem*, p. 206.
[2] *Ibidem*, p. 207.
[3] *Ibidem*, p. 208; Pr. Hristofor Panaghiotis, *op. cit.*, p. 232. *(n. trad.)*
[4] *Ibidem*, p. 209.

Sfântul Apostol Pavel spune, de asemenea: *„Iar cei ce sunt ai lui Hristos Iisus și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele"* (Galateni 5:24).

Cuvioasa Maria însăși îi înfățișează Avvei Zosima lupta pe care a dus-o pentru a-și schimba viața și a birui în ea omul cel vechi dimpreună cu toate patimile și poftele sale. De îndată ce îi venea vreun gând care îi aprindea cele dinlăuntru, stârnind focul păcatului trupesc, se arunca pe sine la pământ, îl uda cu lacrimi și nu se ridica până ce, după cum singură mărturisește: nu *„mă lumina acea dulce lumină și îmi alunga gândurile care mă tulburau"*[1] (29).

Aceasta arată faptul că Sfânta Maria Egipteanca s-a închinat Lemnului Cinstitei Cruci având întru sine duhul dumnezeieștii însuflări, iar apoi, cu puterea acesteia, a trăit în viața sa Taina Crucii, nevoindu-se și luptându-se împotriva gândurilor și a poftelor trupești. Toate acestea sunt legate de vederea Luminii nezidite. Între Cruce și Înviere există o legătură foarte strânsă. Este ceea ce în teologia Sfinților Părinți se numește trăirea Tainei Crucii.

Sfântul Grigorie Palama, tâlcuind cuvântul Sfântului Apostol Pavel, *„Iar mie, să nu-mi fie a mă lăuda, decât numai în crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine, și eu pentru lume"* (Galateni 6:14), spune că Taina Crucii este îndoită. Prima este *„fuga de lume și despărțirea de rudeniile după trup"*, iar a doua *„când noi ne răstignim pentru lume și pentru patimi, acestea fugind de la noi"*. Și, într-adevăr, nu este cu putință să ne izbăvim de patimile din lăuntru și de lucrarea lor prin gânduri *„dacă nu vom ajunge la contemplarea lui Dumnezeu"*. Când de la făptuire, adică de la pocăința prin care se curățește puterea pătimitoare a sufletului, ajungem la vederea-lui-Dumnezeu (contemplare), la părtășia, la măsuri diferite, cu Dumnezeu (rugăciunea minții – vederea-lui-Dumnezeu) și căutăm să aflăm vistieria Împărăției lui Dumnezeu în lăuntrul nostru, atunci *„ne răstignim pentru lume și pentru patimi"*[2]. Se petrece aceasta de vreme ce Crucea este *„nimicirea păcatului"*[3].

Desigur, Sfântul Grigorie Palama înfățișează amănunțit chipul în care se răstignește cineva pe sine și ajunge să trăiască Taina Crucii,

[1] *Ibidem*, p. 213.
[2] Sf. Grigorie Palama, *Opere*, vol. 9, *EPE*, p. 290.
[3] *Ibidem*, p. 284.

luptându-se împotriva gândului iubirii de stăpânire, al desfrânării și al iubirii de slavă[1].

În acest duh a petrecut Cuvioasa Maria Egipteanca, trăind de-a lungul vieții sale Taina Crucii și a Învierii lui Hristos, care este temeiul vieții bisericești și ascetice.

d) Împărtășirea de energia îndumnezeitoare a Domnului

Trăirea Tainei Crucii și a Învierii lui Hristos, de care s-a învrednicit Cuvioasa Maria Egipteanca, este strâns legată de împărtășirea ei de energia îndumnezeitoare a Domnului. Este un lucru pe care îl vădesc însăși viața sa, rugăciunea neîncetată, vederea Luminii nezidite de care se desfăta și necontenita ei părtășie cu Dumnezeu. A ajuns, astfel, la împlinirea scopului zidirii sale, care nu este viața morală, judecând după criterii umaniste, ci îndumnezeirea.

În învățătura Sfinților Părinți ai Bisericii aflăm acest adevăr teologic, că energia nezidită a lui Dumnezeu *„se desparte în chip nedespărțit în despărțituri și se împarte în chip neîmpărțit în împărțituri"*, primind diferite numiri, potrivit celor cărora le dă naștere. Vorbim, astfel, despre energia de ființă-, de viață- și de înțelepciune-dătătoare a lui Dumnezeu, precum și despre energia Sa îndumnezeitoare. Întreaga făptură se împărtășește de energia de ființă-dătătoare a lui Dumnezeu, iar plantele și animalele se împărtășesc, pe lângă aceasta, și de cea de-viață-dătătoare. Omul se face părtaș energiei dumnezeiești de-ființă-dătătoare, de vreme ce este purtător de trup, celei de viață-dătătoare, ca unul dăruit cu viață și celei de înțelepciune-dătătoare, fiind zidit după chipul lui Dumnezeu. În sfârșit, sfinții și îngerii se împărtășesc, pe lângă energiile de mai sus, și de energia îndumnezeitoare[2]. Totodată, energia lui Dumnezeu care îl ajută pe om pe calea către îndumnezeire cunoaște și alte numiri, precum energie *curățitoare*, ca una ce curățește inima de patimi, *luminătoare*, întrucât luminează mintea și *îndumnezeitoare*, care îl conduce pe om la îndumnezeire prin vederea Luminii nezidite.

De asemenea, omul, potrivit învățăturii Bisericii, a fost zidit de Dumnezeu *„după chipul și asemănarea Sa"*. Chipul se referă la par-

[1] *Ibidem*, pp. 312-316.
[2] Sf. Grigorie Palama, *Opere*, vol. 8, *EPE*, p. 190.

tea sa noetică – înțelegătoare (*noeró*) și la liberul arbitru, în vreme ce asemănarea la părtășia cu Dumnezeu, la îndumnezeire. Îndumnezeirea este, de altfel, vederea Luminii nezidite care îl face pe om părtaş cu Dumnezeu. Prin urmare, lăuntric omul află puterea ce îi este de trebuință pentru a străbate această cale și a-şi împlini scopul pentru care a fost zidit.

Însă, de vreme ce a căzut în păcat și s-a îmbrăcat cu hainele de piele ale stricăciunii și ale morții, a trebuit să-i fie arătată o nouă cale de împlinire a scopului său. Aceasta s-a săvârșit prin Întruparea Mântuitorului, Hristos luând de bunăvoie trupul omenesc cel muritor și pătimitor pentru a birui moartea și, cu puterea Lui, a-i da și omului putința de a o birui.

Astfel, după învățătura Bisericii noastre, înomenirea lui Hristos a urmărit îndumnezeirea firii omului, așa încât acum, prin firea omenească îndumnezeită ce s-a lucrat în Ipostasul Cuvântului, toți oamenii care se fac părtaşi Trupului Dumnezeu-Omului Hristos, prin Tainele Bisericii şi printr-o viață de nevoință, pot ajunge la îndumnezeire. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, există o strânsă legătură între îndumnezeirea omului și Întruparea lui Hristos. Scrie: *„[Din aceeaşi iubire n-a refuzat să-Şi însuşească osânda noastră şi] să ne îndumnezeiească după har aşa de mult pe cât S-a făcut El după iconomie și prin fire om"*[1].

Omul, oricât ar fi de păcătos, în orice stare s-ar afla, oricât de mare i-ar fi măsura căderii, se poate împărtăşi de energia îndumnezeitoare a Domnului, dacă se face împreună-lucrător energiei Harului Dumnezeiesc. Mântuirea nu este, desigur, o lucrare firească, ci una a Harului lui Dumnezeu. Acesta dăruiește îndumnezeirea celor ce se împărtășesc de El, luminează firea omenească cu Lumina cea mai presus de fire și îl ridică pe om deasupra hotarelor firii, prin arătarea slavei celei negrăite, după cum învață Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scrie: *„Căci nimic din ceea ce este făcut nu este prin fire făcător de îndumnezeire, odată ce nici nu poate cuprinde pe Dumnezeu. Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființe-*

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Philokalia ton niptikon kai askitikon*, Ed. patristică Sf. Grigorie Palama, vol. 14 C, p. 348. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, 2004, pp. 354-355. *(n. trad.)*

lor create îndumnezeirea pe măsura lor şi numai el străluminează firea cu lumina cea mai presus de fire şi o ridică deasupra hotarelor ei prin covârşirea slavei"[1].

Cuviosul Nichita Stithatul defineşte îndumnezeirea drept *„slujba sfântă (ierurgia) minţii, slujbă cu adevărat dumnezeiască, pe care o săvârşeşte cu Sine Cuvântul înţelepciunii negrăite şi o dăruieşte pe cât e cu putinţă celor ce s-au pregătit pe ei înşişi"*. Iar în continuare scrie că această îndumnezeire *„a dăruit-o Dumnezeu cu bunătate de Sus, firii raţionale, spre unirea credinţei"*. Oamenii se împărtăşesc de îndumnezeire la măsuri diferite şi în chip felurit; cei ce s-au curăţit de patimi se fac părtaşi îndumnezeirii *„prin mişcările înalte şi înţelegătoare ale lor în jurul celor dumnezeieşti (...), iar ceilalţi curăţindu-se prin cuvântul dumnezeiesc al acelora şi prin împreună-sfinţita petrecere să se desăvârşească în virtute, şi, în măsura sporirii şi curăţirii lor, să se împărtăşească de îndumnezeirea acelora şi să se înfrăţească cu ei în unirea lor cu Dumnezeu"*[2].

e) Încetarea **energiilor-*lucrărilor trupului***

În viaţa Cuvioasei Maria Egipteanca putem vedea lămurit şi urmările pe care le aduce cu sine dobândirea îndumnezeirii, anume încetarea *energiilor*-lucrărilor trupului: neîmpărtăşirea de hrană, transfigurarea trupului, care putea îndura schimbările vremii, străbaterea unor mari distanţe într-un răstimp foarte scurt, înălţarea cu trupul de la pământ în ceasul rugăciunii, mersul pe apă etc., aşa cum am văzut în scurta istorisire a vieţii sale din prima parte a capitolului de faţă.

Există o strânsă legătură între suflet şi trup. Când sufletul este robit trupului, devine trupesc. Dimpotrivă, când trupul se află sub ocârmuirea sufletului în care sălăşluieşte darul Duhului Sfânt, se schimbă şi el potrivit cu acesta şi se sfinţeşte.

În învăţătura Sfinţilor Părinţi putem vedea faptul că trupul cunoaşte schimbări odată ce se împărtăşeşte de îndumnezeire şi, desigur, la vederea-lui-Dumnezeu încetează toate *energiile*-lucrări-

[1] *Ibidem*, vol. 14 B, p. 138. În trad. rom.: *ibidem*, p. 83.

[2] Cuv. Nichita Stithatul, *Filocalia*, vol. 3, p. 333, XXXIII. Reproducem fragmentele după traducerea românească: Cuv. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire*, în *Filocalia*, vol. 6, 2009, pp. 277-278. *(n. trad.)*

le trupești, cu alte cuvinte toate nevoile firii: autoconservarea, primirea hranei și celelalte lucrări ale trupului omenesc după cădere. Acest lucru este vădit în viețile Prorocilor și ale Apostolilor, așa cum sunt înfățișate în cărțile Vechiului și Noului Testament.

Potrivit Sfântului Macarie Egipteanul, precum Trupul lui Hristos a fost slăvit când Mântuitorul S-a suit pe Muntele Tabor, *„tot astfel și trupurile sfinților sunt slăvite și strălucesc (răspândesc lumină)"*[1]. Sfântul Simeon Noul Teolog scrie: *„Când te-ai ridicat prin multe osteneli și sudori deasupra micimii trupului și te-ai dezbrăcat de trebuințele lui, îl vei purta ușor și duhovnicește, ca pe unul ce nu va simți nici foame, nici sete"*. Astfel, omul ajunge la măsura vederii lui Dumnezeu: *[„Atunci vei privi mai bine, ca prin oglindă (I Corinteni 13:12), pe Cel mai presus de minte și cu ochii tăi spălați de lacrimi vei vedea pe Cel pe Care nimeni nu L-a văzut vreodată (Ioan 1:18)" – n. trad.]*[2]. Cuviosul Nichita Stithatul arată și el că în măsura în care omul se pocăiește și primește darul Duhului Sfânt, în trupul său se sălășluiesc seninătatea, pacea și tăcerea; atunci trupul *„se umple mai degrabă de altă putere, de altă tărie, de altă vigoare, de cea a Duhului"*[3]. În *Pateric*, totodată, aflăm multe asemenea pilde: un oarecare, întâlnindu-l pe Avva Siluan *„și văzându-i obrazul și trupul strălucind ca al unui înger, a căzut cu fața la pământ"*[4].

Prin urmare, trupul primește luminare din partea sufletului pe această cale a nașterii din nou a omului. Așa cum ridicarea Harului lui Dumnezeu de la suflet are urmări și asupra trupului, tot astfel și împărtășirea sufletului de Harul nezidit se revarsă asupra trupului, dată fiind strânsa legătură dintre suflet și trup. Omul născut din nou trăiește starea dinainte de cădere, precum și cea a vieții în *eshaton*, eshatologice, adică a viețuirii cu sfinții în Împărăția lui Dumnezeu.

---

[1] Sf. Macarie Egipteanul, *Philokalia ieron kai niptikon*, Ed. patristică Sf. Grigorie Palama, vol. 7, p. 274.

[2] Sf. Simeon Noul Teolog, S.C., vol. 51, p. 70, CI. Reproducem fragmentele după traducerea românească: Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, în *Filocalia*, vol. 6, 2004, p. 45. *(n. trad.)*

[3] Cuv. Nichita Stithatul, *Filocalia*, vol. 3, p. 335, XXXIX. Reproducem fragmentele după traducerea românească: Cuv. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire*, în *Filocalia*, vol. 6, p. 280. *(n. trad.)*

[4] *Pateric*, Ed. Papadimitriou, p. 117, XII. Reproducem fragmentul după traducerea românească: *Pateric egyptean*, p. 256. *(n. trad.)*

f) Energia-*lucrarea Dumnezeieștii Împărtășanii*

Cuvioasa Maria Egipteanca, potrivit istorisirii vieții sale așternute în scris de Sfântul Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, după ce s-a închinat Cinstitei Cruci, s-a împărtășit cu Trupul și Sângele lui Hristos și, plecând în pustiu, s-a dedat, vreme de patruzeci și șapte de ani, unei vieți de desăvârșită pocăință. S-a învrednicit a primi din nou Trupul și Sângele lui Hristos la sfârșitul alergării sale pământești și chiar în aceeași zi a plecat din lumea de aici la Dumnezeu. Vedem, așadar, că nevoința nu poate fi despărțită de Dumnezeiasca Împărtășanie, de gustarea, ca mâncare și băutură, a Trupului și a Sângelui lui Hristos.

Un fapt însemnat este acela că Sfânta Maria Egipteanca a ajuns la locul unde o aștepta Starețul Zosima, pășind deasupra apelor Iordanului, și tot astfel a și plecat după ce s-a împărtășit. Însă, după primirea Dumnezeieștilor Taine, a străbătut o cale de douăzeci de zile numai într-un singur ceas. Locul unde s-a oprit a fost și cel în care a adormit întru Domnul, și astfel s-a învrednicit deopotrivă de trăirea Învierii și a Înălțării.

Dumnezeiasca Euharistie reprezintă centrul vieții bisericești, iar Împărtășirea cu Preacuratele Taine este de neapărată trebuință în viața creștinului. Cu privire la viața Cuvioasei Maria Egipteanca putem puncta câteva aspecte.

Părinții nevoitori acordă o mare însemnătate Dumnezeieștii Împărtășiri deoarece, potrivit cuvântului lui Hristos, omul nu poate avea viață întru sine dacă nu mănâncă Trupul Său și nu bea Sângele Său. Avva Pimen spune că așa cum cerbii în pustie *„înghit multe jigănii târâtoare, iar când îi arde otrava, doresc să vină la ape (...), așa și călugării, în pustie șezând, se ard de otrava dracilor celor vicleni și doresc sâmbăta și duminica să vină la izvoarele apelor, adică la Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos, ca să se curățească de amărăciunea celui viclean"*[1].

Dumnezeiasca Împărtășanie nu lucrează însă în om dacă el nu împlinește mai înainte anumite condiții. Acestea sunt de trebuință pentru ca primirea Trupului și a Sângelui lui Hristos să lucreze în om spre curățire, luminare și îndumnezeire, iar nu spre osândă. Cu alte cuvinte, Hristos lucrează potrivit cu starea în care se află

[1] *Ibidem,* p. 88. În ediția românească: *ibidem,* p. 201.

omul, aşa încât uneori îl curăţeşte, alteori îl luminează, iar alteori îl îndumnezeieşte. Sunt însă şi cazuri când îl arde.

Totodată, darul Duhului Sfânt poate fi primit şi pe alte căi, prin rugăciune, prin pocăinţă, ascultare ori împlinirea voii lui Dumnezeu. Potrivit Sfântului Dionisie Areopagitul: *„Scopul ierarhiei noastre este asemănarea şi unirea noastră cu Dumnezeu, pe cât este cu putinţă. Iar aceasta o putem ajunge, cum ne învaţă dumnezeieştile Scripturi, numai prin iubirea preacinstitelor porunci şi prin sfintele lor împliniri"*[1].

Vedem că Sfânta Maria Egipteanca nu s-a împărtăşit des, dat fiind chipul vieţuirii sale: desăvârşita însingurare, depărtarea de oameni şi petrecerea în pustiul către care s-a îndreptat în urma descoperirii pe care a primit-o, după cum a fost îndemnată de Maica Domnului. S-a împărtăşit la începutul pocăinţei ei şi la sfârşitul vieţii, cu puţin înainte ca sufletul să-i fie dezlegat de trup.

Când a început să lucreze înlăuntrul ei simţământul acelei adânci pocăinţe, de vreme ce nu i se îngăduia să intre în biserică pentru a se închina Cinstitei Cruci, Cuvioasa a zărit icoana Maicii Domnului, înaintea căreia s-a rugat fierbinte, făgăduind să părăsească lumea şi să se îndrepte oriunde i-ar fi fost voia Născătoarei de Dumnezeu. A rugat-o să-i fie chezăşuitoare pocăinţei sale şi povăţuitoare (23). După toate acestea, Cuvioasa Maria s-a putut închina fără vreo altă împiedicare Cinstitei Cruci. S-a întors apoi şi a înălţat rugăciuni de mulţumire Maicii Domnului, spunând: *„Am văzut slava pe care nu este drept să o vedem noi, cei pierduţi, Slavă lui Dumnezeu, Care primeşte prin tine pocăinţa păcătoşilor! ...Condu-mă [îndrumează-mă] acum unde porunceşti. Fii, acum, învăţătoarea mântuirii mele, călăuzindu-mă [povăţuindu-mă] pe calea care duce la pocăinţă"*[2]. A auzit atunci din depărtare un glas: *„Dacă vei trece Iordanul, bună odihnă vei găsi"*. Cu lacrimi în ochi, Cuvioasa a zis: *„Stăpână, Stăpână, nu mă părăsi!"*[3]. A plecat în pustiu, dincolo de râul Iordan, după ce mai înainte s-a împărtăşit în Biserica Sfântului Ioan Botezătorul (25-26). Vedem în cazul Sfintei Maria Egipteanca o altă dimensiune a Dumnezeieştii

---

[1] Sf. Dionisie Areopagitul, *Philokalia ton niptikon kai askitikon*, Ed. patristică Sf. Grigorie Palama, vol. 3, p. 346. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad. Pr. D. Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, p. 73. *(n. trad.)*

[2] Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Viaţa Cuvioasei Maria Egipteanca*, pp. 209-210. *(n. trad.)*

[3] *Ibidem*, p. 210.

Împărtășanii. *Energia*-lucrarea Împărtășaniei, de vreme ce s-a învrednicit a primi Trupul și Sângele lui Hristos, cu binecuvântarea, ocrotirea și ajutorul Maicii Domnului, a rămas înlăuntrul Cuvioasei vreme de patruzeci și șapte de ani. Această *energie*-lucrare a rămas neîncetat înlăuntrul ei, date fiind marea ei nevoință și rugăciune, și a condus-o către îndumnezeirea cu sufletul și cu trupul. A ținut-o într-o stare de mare însuflare duhovnicească. Pocăința pe care o avea și *energia*-lucrarea Dumnezeieștii Împărtășanii primite în Biserica Sfântului Ioan Botezătorul, după întoarcerea ei la Dumnezeu și descoperirea dăruită de Maica Domnului, i-au schimbat mintea, i-au dăruit o însuflare adâncă și o putere nespusă, sădindu-i înlăuntru o mare dragoste pentru Dumnezeu. Astfel, vreme de patruzeci și șapte de ani îndelungați, această *energie*-lucrare s-a înstăpânit cu totul în viața și în ființa ei. Vedem aceasta și din faptul că spre sfârșitul vieții a mers să se împărtășească pășind deasupra apelor Iordanului. Se afla deja în starea îndumnezeirii.

În cazul Cuvioasei se adeverește deplin cuvântul Sfântului Ioan Scărarul, care dă mărturie de faptul că a văzut suflete necurate ce au alunecat în iubiri trupești, dar care, punând început de pocăință pentru împărtășirea lor mai dinainte de dragostea cea păcătoasă, *„au întors aceeași dragoste spre Domnul. Și sărind îndată peste orice frică, s-au altoit fără sațiu în dragostea de Dumnezeu"*[1].

Dumnezeiasca dragoste i-a schimbat cu desăvârșire viața, astfel adeverindu-se un alt cuvânt al aceluiași Sfânt: *„Fericit este cel ce are față de Dumnezeu un dor asemănător celui pe care-l are îndrăgostitul nebun față de iubita lui"*[2]. Un om aprins de o asemenea iubire dumnezeiască *„își închipuie pururea fața celui iubit și o îmbrățișează cu dulceață înlăuntrul său"*, neputându-se liniști dinspre această tânjire nici măcar în somn[3]. Într-o asemenea stare, *„omul întreg se amestecă cu iubirea lui Dumnezeu"*[4].

Când Cuvioasa Maria Egipteanca a ajuns la sfârșitul vieții, stăpânită fiind de dorirea pe care i-o însuflau toate cele trăite prin dum-

---

[1] Sf. Ioan Sinaitul, *Scara*, cap. V, 6. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Ioan Scărarul, *Cartea despre nevoințe – Scara*, în *Filocalia*, vol. 9, pp. 148-149. (*n. trad.*)

[2] *Ibidem*, cap. XXX, 5. În trad. rom.: *ibidem*, p. 401.

[3] *Ibidem*, 6.

[4] *Ibidem*, 11.

nezeiasca descoperire şi prin primirea Sfintei Împărtăşanii, plină de energia și dragostea lui Dumnezeu, a intrat, prin înnoita, cea de a doua Împărtășire cu Trupul și Sângele lui Hristos, în Biserica nezidită, în Împărăția lui Dumnezeu, pe care o gustase încă din această viață.

Așadar, Dumnezeiasca Împărtășanie lucrează potrivit stării duhovnicești a creștinului și, desigur, lucrarea ei nu se poate săvârşi fără împlinirea mai dinainte a unor condiții. Ea depinde de măsura duhovnicească a omului care se apropie de Preacuratele Taine.

g) Harul fericitei adormiri

Întreaga petrecere a Cuvioasei Maria Egipteanca a fost rodul comuniunii cu Hristos, Viața cea adevărată, a însemnat ridicarea mai presus de moarte, biruirea ei. Însă și ieșirea ei din această lume a fost pe potriva înaltei sale viețuiri pământești. Cu totul ascunsă privirii oamenilor, singură cu Mirele Hristos, și-a dat sufletul Celui pe Care L-a iubit, urmând o cale nespus de aspră. Cu cât iubește cineva mai mult, cu atât îndură mai multe și ia asupra sa mai mari jertfe și osteneli. Toate acestea sunt semne ale iubirii, ale dragostei celei dumnezeiești.

Starețul Zosima a dat ascultare rugăminții Sfintei de a o cerceta în anul următor la locul primei lor întâlniri, la acel pârâu uscat. Odată ajuns acolo, a văzut-o *„pe Cuvioasa zăcând moartă. Mâinile îi erau așezate așa cum trebuia, iar trupul ei era așezat îndreptat cu fața către răsărit"*[1] (36). Pe când stătea socotind întru sine dacă îngroparea trupului ar fi fost un lucru bineplăcut Cuvioasei, a aflat în dreptul capului acesteia o însemnare pe pământ făcută chiar de ea, prin care, vestindu-i că se săvârşise chiar în noaptea Sfintelor Patimi ale lui Hristos, după Împărtăşirea Dumnezeieștii Cine celei de Taină, îl ruga să-i dea trupul îngropării (38). Atunci Starețul *„a spălat picioarele Fericitei cu lacrimi, căci nu îndrăznea să atingă altă parte a trupului ei"*[2] (36).

Toate acestea sunt semnele unei adormiri cuvioase. Sfânta s-a săvârșit după ce s-a împărtășit cu Preacuratele Taine. Ajunsese la măsura îndumnezeirii. Și-a cunoscut de mai înainte sfârșitul, a dat

[1] *Ibidem*, p. 222.
[2] *Ibidem*.

îndrumări prin viu grai și prin scris, și-a potrivit așezarea trupului, astfel încât să fie îndreptat spre răsărit, și-a încrucișat mâinile pe piept și în această stare a rămas vreme de un an întreg, fără să fie atinsă de stricăciune, căci Stareţul Zosima a putut s-o recunoască și să-i sărute cu lacrimi picioarele.

La îngroparea sa, în afară de Stareţul Zosima, s-a aflat de faţă și un leu care a stat lângă trupul Sfintei și i-a lins picioarele. Sfântul Sofronie scrie că Stareţul *„a văzut un leu mare stând alături de trupul Cuvioasei și lingând picioarele ei"*[1] (39). La porunca sa, leul a săpat groapa pentru trupul Cuvioasei Maria, pe care Stareţul l-a acoperit apoi cu pământ, plângând și rugându-se. *„De faţă era și leul"*[2] (40).

Îngroparea s-a săvârșit cu străpungere de inimă, în tăcere. În cortul cel trupesc al Cuvioasei Maria sălășluia Harul lui Dumnezeu, sfinţitul monah Zosima se afla într-o stare de adâncă umilinţă, leul urmărea cele petrecute în tăcere, dând, de altfel, un însemnat ajutor pentru îngropare și, într-un cuvânt, întreaga făptură își arăta cinstirea faţă de cele ce se săvârșeau. Harul lui Dumnezeu, prin lucrarea minţii Cuvioasei, se revărsase și asupra trupului ei, pentru a cuprinde mai apoi întreaga zidire necuvântătoare.

h) Două chipuri de viaţă binecuvântată: Stareţul Zosima și Părintele Sofronie

În viaţa Cuvioasei Maria Egipteanca, alcătuită de Sfântul Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, un loc de seamă îl ocupă Stareţul Zosima, pe care marele imnograf îl numește *„cel foarte mare între părinţi"*. Personajul central este, desigur, Cuvioasa Maria, care prin marea sa dragoste către Dumnezeu a aflat, prin Harul Lui, izbăvire de petrecerea sa cea mai dinainte și și-a schimbat întreaga viaţă, însă vrednic este și cel ce a descoperit-o și înaintea căruia însăși Sfânta și-a destăinuit viaţa, cel care a împărtășit-o și a îngropat-o. Sfinţii sunt cunoscuţi de cei la rândul lor sfinţi.

Cititorul acestei vieţi este mișcat și de chipul îmbunătăţit al Avvei Zosima, în care recunoaște multe însușiri bune și harisme duhovnicești, precum râvna și multa sa dorire [către cele

---

[1] *Ibidem*, p. 223.
[2] *Ibidem*, p. 224.

dumnezeiești], smerenia, o inimă plină de simțire și gingășie. Numai un Sfânt poate cunoaște o asemenea Sfântă precum Maria Egipteanca și numai unui Sfânt i s-a descoperit Cuvioasa și i-a făcut arătată viața sa.

Sfântul Sofronie scrie că Starețul Zosima se ostenise în luptele cele călugărești încă din pruncie, era *„un bărbat împodobit în viață și în cuvânt"*, care încercase toate chipurile de nevoință, *„așa de vestit în cele duhovnicești"*, încât mulți veneau să-l întrebe despre cele privitoare la viața duhovnicească. Ducea o viață deopotrivă de făptuire și contemplație, prin *„cântarea neîntreruptă a psalmilor și studiul continuu [neîncetat] al cuvintelor sfințite"* și în multe rânduri fusese învrednicit cu *„dumnezeiască vedenie"*[1].

Dumnezeu i-a descoperit-o Starețului pe Cuvioasa Maria Egipteanca întrucât acesta era tulburat de gânduri de mândrie. I-a poruncit, așadar, să meargă la mănăstirea de lângă râul Iordan, unde a întâlnit monahi ce petreceau întru totul în chipul vieții isihaste, *„a văzut pe călugări strălucind în fapte și în contemplație"*[2], mai cu seamă în vremea Marelui Post (3-5). Când mai pe urmă Dumnezeu i-a descoperit-o pe Cuvioasa Maria, Starețul s-a smerit pe sine, văzând înălțimea duhovnicească a acestei Sfinte. Să ne oprim asupra câtorva cuvinte și fapte ale Starețului Zosima, care vădesc acea subțirime duhovnicească ce-i împodobește chipul.

Când a văzut-o de la depărtare pe Cuvioasa Maria, necunoscând deslușit ce era acea făptură dinaintea sa, Starețul *„s-a făcut de bucurie ca o floare; și, vesel de minunăția priveliștii, a început să alerge spre locul spre care se zorea și vedenia"*[3] (10). Starețul Zosima o urmărea, însă ea se ferea să-l întâlnească, așa încât *„alergau amândoi spre un loc"*[4]. Bătrânul i-a strigat atunci, cu lacrimi rugând-o să se oprească pentru a o putea vedea (11).

La această primă întâlnire *„cutremur și înfricoșare [rătăcire] a minții a cuprins pe Zosima"*[5] (12), care după ce a îngenuncheat *„cerea ca să fie binecuvântat, după obicei, iar ea îi făcea metanie"*[6] (13). Când a văzut că

[1] *Ibidem*, p. 188.
[2] *Ibidem*, p. 190.
[3] *Ibidem*, p. 195.
[4] *Ibidem*, p. 196.
[5] *Ibidem*, p. 197.
[6] *Ibidem*, p. 198.

Sfânta se ruga înălțată de la pământ, l-a cuprins o mai mare neliniște și, *„neîndrăznind să rostească ceva, ci spunând numai în el însuși, mult timp, «Doamne, miluiește!»"*[1], a rămas cu fața plecată la pământ (15). *„S-a aruncat"*, apoi, *„și a cuprins cu mâinile picioarele ei, cu lacrimi"*[2] (16). Ascultând istorisirea pocăinței ei, Avva Zosima *„s-a pornit să-i facă metanie"*[3] (31), însă Cuvioasa Maria nu i-a îngăduit. După ce aceasta a plecat, Starețul *„și-a plecat genunchii, s-a închinat locului în care au stat urmele picioarelor ei și, dând slavă și mulțumire lui Dumnezeu"* (32), s-a întors la mănăstire.

Întregul an ce s-a scurs până la următoarea lor întâlnire, când Sfânta îl rugase să vină pentru a o împărtăși, Starețul l-a petrecut în isihie, cu mintea răpită de cele ce văzuse și *„în sinea sa, se ruga lui Dumnezeu să-i arate iarăși chipul acela dorit"*[4] (33). Se mâhnea însă că trebuia să aștepte vreme atât de îndelungată (33).

Este vădit faptul că Avva Zosima petrecea ca întru răpire, în așteptarea noii sale întâlniri cu Sfânta.

Când după trecerea acelui an a ieșit din mănăstire pentru a o întâlni, Cuvioasa Maria a întârziat să se arate, Avva Zosima *„însă n-a adormit, ci privea cu stăruință spre pustie, așteptând să vadă ceea ce dorea să vadă"*. Și cum vremea trecea, bătrânul *„plângea cu suspine. A ridicat apoi ochii către cer și a rugat pe Dumnezeu, [zicând: «Să nu mă lipsești, Stăpâne, să văd iarăși ceea ce ai îngăduit să văd!»]"*[5], să nu fie, așadar, lipsit de acea întâlnire din pricina păcatelor sale (34). Când a văzut-o venind și pășind pe apă, Starețul i-a răspuns *„tremurând"*, căci după cum aflăm scris: *„Îl cuprinse spaima la vederea aceea preaminunată"*[6] (35).

După ce a împărtășit-o, iar ea se pregătea să plece, Avva Zosima i-a spus cu simplitate: *„[Aș fi voit] Dacă ar fi cu putință, să te urmez de acum înainte și să-ți văd mereu cinstita ta față"*[7]. Cuvioasa i-a cerut să se roage pentru ea și s-o binecuvânteze, iar Starețul, la rândul său, *„s-a atins de picioarele ei și i-a cerut să se roage pentru Biserică, pentru*

[1] *Ibidem*, p. 200.
[2] *Ibidem*, p. 201.
[3] Pr. Hristofor Panaghiotis, *op. cit.*, *ibidem*, p. 236.
[4] Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Viața Cuvioasei Maria Egipteanca*, p. 217. *(n. trad.)*
[5] *Ibidem*, p. 218.
[6] *Ibidem*, p. 219.
[7] *Ibidem*, p. 220.

împărăţie [lume] şi pentru el. După aceea, cu lacrimi, l-a lăsat şi a plecat, în timp ce el suspina şi se tânguia" (36).

Întreg anul ce a urmat a aşteptat cu nerăbdare s-o vadă iarăşi pe Cuvioasa, iar după trecerea acestuia, *„s-a dus iarăşi în pustie, săvârşind toate, după obicei, şi alergând către acea minunată privelişte"*[1] (37). Când a ajuns la locul rânduit, cum nu o zărea, *„a început iarăşi să verse lacrimi"*, rugându-L pe Dumnezeu să-i arate *„comoara"* Sa *„nepângărită"*, *„pe îngerul în trup"* (37). Iar aflând-o săvârşită, după ce a plâns timp îndelungat, *„şi a rostit psalmi potriviţi cu timpul şi cu fapta, a rostit o rugăciune de îngropare"*[2] (38). Apoi, dimpreună cu leul, aşa cum am arătat mai sus, *„iarăşi bătrânul a spălat cu lacrimi picioarele Cuvioasei şi după ce s-a rugat acum mult, pentru toate, a acoperit trupul cu pământ"*[3] (40).

Din toate acestea putem vedea în chip lămurit starea duhovnicească a Avvei Zosima, ştiind că nimănui nu îi este cu putinţă să recunoască un sfânt, dacă nu are, la rândul său, Harul lui Dumnezeu. Ne sunt arătate, totodată, sensibilitatea duhovnicească şi gingăşia sufletului său. Prin această descoperire, Dumnezeu i-a tămăduit gândurile de mândrie, făcându-l să se smerească în faţa marii înălţimi duhovniceşti a Cuvioasei Maria, care mai înainte fusese o femeie desfrânată.

Ne uimeşte mult şi felul în care Sfântul Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, a întocmit această viaţă, scriitura sa vădind multă simţire, delicateţe şi străpungere a inimii. Vedem aceasta în tot cuprinsul *Vieţii* Cuvioasei, deopotrivă în cuvântul de început şi în epilogul ei.

Sfântul Sofronie începe prologul *Vieţii* arătând că *„Bun lucru este a ascunde taina împăratului şi slăvit lucru a propovădui faptele lui Dumnezeu (Tobit 12:7)"*. E încredinţat că nu fără de pagubă este a trece sub tăcere *„faptele minunate ale lui Dumnezeu [lucrurile lui Dumnezeu cele preaslăvite]"* şi a nu scoate vreun folos de pe urma talantului primit, alegând a tăcea şi a nu spune *„istorisirea sfântă"*[4] care a ajuns până la el. Această viaţă i-a fost povestită de *„un sfinţit bărbat, învăţat din copilărie să spună şi să facă cele dumnezeieşti"*, iar, după cum Sfântul

[1] *Ibidem*, p. 221.
[2] *Ibidem*, p. 222.
[3] *Ibidem*, p. 224.
[4] *Ibidem*, p. 185.

Sofronie însuşi mărturiseşte, cele istorisite *„s-au petrecut în vremea noastră"*. Întăreşte prin însuşi cuvântul său faptul că în cele ce scrie nu va minţi: *„Departe de mine gândul să mint sau să falsific istorisirea în care Dumnezeu este pomenit!"* Iar dacă unii nu vor crede cele povestite, se roagă ca *„şi cu aceia Domnul [Hristos] să fie milostiv"*[1] (1).

Iar în epilog spune că a aşternut în scris cele auzite prin viu grai, după puterea sa, adăugând: *„N-am voit să spun [prefer] altceva decât adevărul. Dumnezeu, Care răsplăteşte cu dărnicie pe cei care scapă la El, să dea ca răsplată folosul celor care vor citi istorisirea, iar pe cel care a poruncit ca aceasta să fie predată în scris, să-l facă părtaş stării şi vredniciei acestei Fericite, despre care vorbeşte relatarea [povestirea], împreună cu toţi cei care au bineplăcut Lui din veac, prin contemplare şi fapte"* (41). Şi încheie: *„Să dăm şi noi slavă lui Dumnezeu, Împăratul veacurilor, ca să ne învrednicească să dobândim milă în ziua Judecăţii, în [de la] Hristos Iisus, Domnul nostru"*[2] (41).

Sfântul Sofronie este un Episcop ce s-a învrednicit de alese trăiri ortodoxe, împodobit cu un cuget ortodox, care a petrecut în mijlocul sfinţiţilor nevoitori şi a adăpat poporul cu învăţăturile sale ortodoxe. *Viaţa* Cuvioasei Maria Egipteanca ne arată, alături de multe altele, cum trebuie să fie un adevărat Episcop. De altfel, importanţa acestei scrieri se vădeşte şi prin faptul că Biserica i-a recunoscut valoarea, păstrând-o peste veacuri şi incluzând-o în canonul său liturgic.

i) „Nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască"

Citind viaţa Cuvioasei şi văzând legătura şi comuniunea duhovnicească dintre cele trei persoane, Sfânta Maria Egipteanca, femeia desfrânată de mai înainte, care a ajuns să dobândească îndumnezeirea, Avva Zosima, Preotul cel sfinţit şi Sfântul Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, care a alcătuit cu atât de multă dragoste *Viaţa* Cuvioasei, precum şi întâlnirea duhovnicească dintre Avva Zosima şi Cuvioasa Maria, putem înţelege şi acest fenomen duhovnicesc al ridicării, prin îndumnezeire, mai presus de deosebirea dintre partea bărbătească şi cea femeiască.

[1] *Ibidem*, p. 186.
[2] *Ibidem*, p. 225.

Cu adevărat, Cuvioasa Maria Egipteanca a arătat în viața sa duhovnicească o bărbăție care pricinuiește multă uimire. S-a nevoit mai presus nu numai de măsura firii femeiești, ci chiar și de a celei omenești, în genere, devenind înger în trup. Poftele trupești i-au fost transfigurate de dumnezeiasca dragoste și în chip desăvârșit dăruite lui Dumnezeu, de aceea, ca una ce trăia starea omului îndumnezeit, era goală cu trupul, dar nu se rușina. Ajunsese la starea Evei în Rai, mai înainte de cădere.

Cu toate acestea însă, nu a arătat îndrăzneală la întâlnirea cu Starețul Zosima. Cum Avva dorea să-i vadă fața, Cuvioasa l-a rugat să-i arunce o haină ca să-și acopere neputința firii și să se învrednicească, astfel, a primi binecuvântarea lui. I-a spus: *„Sunt femeie și, după cum vezi, goală, trupul meu fiind neacoperit [iar rușinea trupului n-o am acoperită]. Dar dacă voiești cu tot dinadinsul să dăruiești binecuvântare unei femei păcătoase, aruncă-mi rasa cu care ești îmbrăcat, ca să-mi ascund cu ea neputința femeiască și să mă întorc către tine și să primesc blagosloveniile [binecuvântările] tale"*[1] (12).

Starețul Zosima a cunoscut de îndată Harul lui Dumnezeu ce sălășluia în Cuvioasa. Fața ei strălucea, în timpul rugăciunii se ridica de la pământ, iar la rugămintea Sfintei de a-i arunca un veșmânt spre acoperirea trupului, i-a răspuns cu grăbire, pentru a nu fi lipsit de binecuvântarea ei. Astfel, scoțându-și rasa veche și ruptă, *„i-a aruncat-o, stând întors cu spatele"*. Iar ea, după ce a luat-o, și-a acoperit *„acele părți ale trupului, care trebuiau să fie acoperite mai mult decât altele"*[2], s-a întors și a vorbit cu el (13).

Cu puterea lui Hristos, acești doi oameni se ridicaseră mai presus de *împărțirile* înstăpânite în omul căzut și viețuiau ca persoane. Trăiau unele răsfrângeri ale vieții lui Adam și a Evei, însă, cum încă nu se izbăviseră de stricăciune și moarte, purtarea lor vădea seriozitate, bună-cuviință și lipsa oricărei îndrăzneli.

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește în operele sale despre cinci *„împărțiri"*, cele dintre firea zidită și nezidită, cele înțelegătoare și cele sensibile, dintre cer și pământ, Rai și lume, bărbat și femeie. Putința biruirii lor, ridicarea mai presus de acestea, rezidă din însăși firea omului, care este strâns legată de principalele elemen-

[1] *Ibidem*, p. 197.
[2] *Ibidem*, p. 198.

te ce le definesc: de pământ, prin trup, de făpturile sensibile, prin simțuri, de lumea spirituală, prin suflet și de energia nezidită a lui Dumnezeu, prin minte (*nous*).

Înaintând pe cale, omul s-ar fi putut ridica mai presus de *împărțirea de gen*, ceea ce ar fi însemnat legătura nepătimașă *dintre bărbat și femeie*. Printr-o viață sfântă și împodobită cu virtuți, omul s-ar fi ridicat apoi mai presus de *împărțirea dintre Rai și lume*, printr-o viață asemenea cu a îngerilor ar fi depășit *împărțirea dintre cer și pământ*, apoi prin cunoașterea îngerească, pe *cea dintre lumea sensibilă și lumea înțelegătoare*, iar prin iubire s-ar fi unit cu Dumnezeu și s-ar fi ridicat mai presus de *împărțirea dintre firea zidită și cea nezidită*.

Prin cădere însă, omul nu a izbândit să biruiască împărțirea dintre bărbat și femeie, nemaivând apoi, firește, nici putința de a se ridica mai presus de celelalte *„împărțiri"*. Prin Întruparea Sa, Cuvântul lui Dumnezeu Se face Om și, astfel, prin zămislirea cea fără de sământă din Preasfânta Fecioară, biruiește această *„împărțire"*. În Persoana lui Hristos, Care a luat asupra Sa firea omenească și dumnezeiască, se înfăptuiește, desigur, biruința asupra tuturor *„împărțirilor"*[1].

Acum, prin puterea lui Hristos și prin propria luptă pentru dobândirea părtășiei cu Dumnezeu, omul, în Persoana lui Hristos, poate birui aceste *„împărțiri"*. Este un fapt vădit de legătura dintre Cuvioasa Maria Egipteanca și Starețul Zosima. Amândoi aveau, la măsuri diferite, părtășia cu Hristos, ajunseseră la îndumnezeire și astfel se ridicaseră mai presus de această *„împărțire"* dintre bărbat și femeie, purtându-se unul cu altul asemenea unor frați întru Hristos. Însă, de vreme ce nu lepădaseră încă haina de piele a stricăciunii și a morții și se temeau de îndrăzneală, stăruia între ei o bună-cuviință și un respect reciproc.

j) Preoția sacramentală și preoția duhovnicească

Există și un alt aspect însemnat pe care îl putem puncta cu privire la viața Cuvioasei Maria Egipteanca. Este vorba despre faptul că Sfântul Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, un Episcop cu viață sfântă, precum și Starețul Zosima, un Preot, la rândul său, sfințit,

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Philokalia ton niptikon kai askitikon*, Ed. patristică Sf. Grigorie Palama, vol. 14 D, p. 424 și urm.

i-au arătat o mare cinstire Cuvioasei Maria, care ajunsese la starea îndumnezeirii după Har și devenise *„adevărată preoție a Harului Dumnezeiesc"*. Binecuvântata Preoție sacramentală a cinstit preoția cea duhovnicească, însă și preoția duhovnicească a Cuvioasei Maria a cinstit, deopotrivă, preoția sacramentală a Stareţului Zosima.

Preoţia sacramentală presupune slujirea credincioșilor aflaţi în biserica zidită, care Îi închină lui Dumnezeu slujirea cea zidită, rugându-L să-i învrednicească de intrarea în Biserica nezidită și de slujirea nezidită. Preoția duhovnicească însă este cea care lucrează în Biserica nezidită, prin rugăciunea și slujirea înţelegătoare, nezidită. Sfântul Grigorie Sinaitul scrie că rugăciunea minţii (noetică) este *„slujba sfântă, cea de taină a minții"*[1]. Notează, de asemenea, faptul că inima care se roagă, prin lucrarea Duhului Sfânt, este *„altarul adevărat încă înainte de viața viitoare"*[2]. Într-un alt loc numește *„altarul adevărat (ierateíon alithinón)", „ierurgie (slujbă sfântă) duhovnicească" (ierateíon pnevmatikón), „este lucrarea minţii care jertfește tainic și se împărtășește din Mielul lui Dumnezeu în altarul sufletului"*[3].

Astfel de Preoţi ai Harului Dumnezeiesc au fost atât Avva Zosima și Cuvioasa Maria Egipteanca, cât și, desigur, Sfântul Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, cel care a alcătuit această viaţă cu toată zdrobirea duhovnicească a inimii. Cuvioasa Maria a arătat desăvârșită cinste față de Preoţia Stareţului Zosima și i-a cerut binecuvântarea, iar Stareţul, la rândul său, a îngenuncheat cu smerenie în faţa ei și a sărutat locul unde călcase mai înainte, cerându-i și el binecuvântarea.

Viaţa Cuvioasei Maria Egipteanca este una cu totul minunată, plină de fapte preaslăvite, pe care le-a lucrat Harul lui Dumnezeu. Ea vădește mai cu seamă îndoita dragoste a Cuvioasei Maria, a acestei fericite femei, pe de o parte dragostea necurată de mai înainte pentru oameni, iar, pe de alta, dragostea cea sfinţită, duhovnicească și dumnezeiască pentru Domnul. Însemnătate are mai cu seamă cea de a doua. Încă din tinereţe, s-a dedat cu totul iubirii trupești, pentru ca mai apoi, dobândind dragostea dumnezeiască, să se dăru-

[1] *Philokalia ton ieron kai niptikon*, Ed. Papadimitriou, vol. 4, p. 51, CXI. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Grigorie Sinaitul, *Capete după acrostih*, în *Filocalia*, vol. 7, 2009, p. 123. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem*, p. 31, VII. În trad. rom.: *ibidem*, p. 89.

[3] *Ibidem*, p. 51, CXII. În trad. rom.: *ibidem*, p. 124.

iască în chip desăvârșit lui Dumnezeu. A dus o viață singuratică și ascunsă, de vreme ce marile iubiri sunt tainice și negrăite, căci nu aflăm cuvinte prin care să le putem exprima, iar cine Îl iubește pe Dumnezeu și este stăpânit de acea *„dorire chinuitoare și de nesuferit"* pentru El, I se dăruiește Acestuia în chip desăvârșit, nevoind să-și împartă inima între mai multe iubiri.

Biserica a rânduit-o pe Cuvioasa Maria Egipteanca pildă de trăire a pocăinței celei de-Dumnezeu-însuflate, de nevoință duhovnicească și de înaintare pe calea ce duce către îndumnezeire. Viața ei ne arată cum omul devine din păcătos, sfânt, prin împărtășirea de energia lui Dumnezeu, care curățește, luminează și îndumnezeiește. De aceea stihiri închinate Cuvioasei au fost incluse în Canonul cel Mare. Totodată, Biserica a rânduit ca la slujba acestui Canon să se citească și viața sa. Potrivit *Tipicului*:

„Miercuri seara se toacă la al patrulea ceas din noapte. Și adunându-se frații în biserică, preotul face începutul după obicei. După Psalmi, se cântă Aliluia și podobnicele glasului și se citește Catisma a opta. Apoi se citește viața Cuvioasei Maria Egipteanca, în două stări. [După Psalmul 50] îndată se începe Canonul mare, care se zice rar, cu glas umilit și cu inimă înfrântă, făcând la fiecare tropar câte trei închinăciuni [și spunând stihul: «Miluiește-mă, Dumnezeule, miluiește-mă!»]"[1].

Pomenirea Cuvioasei Maria Egipteanca se săvârșește la data de 1 aprilie, ziua slăvitei sale adormiri, însă Biserica, dată fiind viața ei aleasă, a rânduit să fie prăznuită și în a cincea duminică din Postul Mare, ultima dinaintea Săptămânii celei Mari, voind să facă arătate prin aceasta măsura dragostei cu care suntem datori față de Dumnezeu și felul în care suntem chemați să lucrăm pocăința.

Oricine citește această viață, ajunge să simtă el însuși cele petrecute la sfârșit, după îngroparea fericitului și binecuvântatului trup al Cuvioasei Maria Egipteanca. Scrie Sfântul Sofronie:

„Apoi au plecat amândoi: leul a plecat spre adâncul pustiei, ca o oaie, iar Zosima s-a întors, binecuvântând și lăudând pe Hristos, Dumnezeul nostru"[2] (40).

Și noi, urmând acestui cuvânt, să plecăm fie asemenea unor oi în pustiul liniștirii și al nepătimirii, lepădând sălbăticia patimilor, fie

[1] *Triodul*, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 355. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem*, p. 224.

să ne întoarcem, ca Starețul Zosima, în adunarea fraților, binecuvântând și lăudând pe Dumnezeu.

Strigăm și noi deopotrivă cu sfințitul imnograf:

„Pildă de pocăință avându-te pe tine, Preacuvioasă Marie, roagă pe Hristos să ne dăruiască nouă aceasta în vremea postului; ca în credință și în dragoste să te lăudăm pe tine cu cântări"[1].

martie 2004

[1] Luminânda Învierii – Utrenia duminicii a cincea din Postul Mare, v. *Triodul*, p. 411. *(n. trad.)*

XII

MINTEA (*NOUS*) ŞI SIMŢIREA INIMII, POTRIVIT ÎNVĂŢĂTURII SFÂNTULUI DIADOH AL FOTICEII

Avem în Biserica Ortodoxă o mare comoară: experienţa şi cunoştinţa de care s-au învrednicit sfinţii. Cuvântul descoperit prin Revelaţie, pe care Dumnezeu îl dăruieşte oamenilor pregătiţi să-l primească, se face lucrător în ei, le mijloceşte cunoaşterea Sa, aducând urmări ce se răsfrâng asupra vieţii lor, a societăţii şi a întregii zidiri. Unul dintre sfinţii care s-au împărtăşit de alese trăiri şi au ajuns la însăşi starea îndumnezeirii este Sfântul Diadoh al Foticeii, ce a avut o înrâurire cu adevărat mare asupra monahilor şi a Părinţilor de după el.

În cele ce urmează ne vom apleca asupra personalităţii Sfântului Diadoh al Foticeii, pentru a trece apoi la analiza câtorva puncte din cuprinsul învăţăturii sale, de mare însemnătate pe această cale a tămăduirii şi a unirii cu Dumnezeu.

1. O sută de capete gnostice

Scrierea *O sută de capete gnostice* este cea mai însemnată dintre cele alcătuite de Sfântul Diadoh al Foticeii. În urma unei scurte introduceri, vom cerceta mai îndeaproape învăţătura sa cu privire la mintea-*nous* şi simţuri.

a) Introducere

Sfântul Diadoh, Episcopul Foticeii, este o mare personalitate din rândul Părinților și a monahilor secolului al V-lea d. Hr., unul dintre Părinții cei mai de seamă, întemeietor al teologiei ascetico-niptice[1].

Foticeea este una dintre cetățile mai importante ale Epirului, care, potrivit cercetărilor efectuate, a fost localizată la 4 kilometri depărtare în direcția nord-vest de Paramythia, în regiunea Thesprotia[2]. De vreme ce în vecinătatea ei se afla și vechiul oraș Nicopole, prin care a trecut Sfântul Apostol Pavel, era firesc ca și Foticeea să devină încă de timpuriu jurisdicție episcopală a Nicopolei. Episcopul acesteia, Ioan, a luat, de altfel, parte la lucrările celui de al IV-lea Sinod Ecumenic[3].

Numărul scrierilor Sfântului Diadoh nu ne este cunoscut, ni s-au păstrat însă trei dintre acestea. Prima poartă titlul *Vedere*, cea de a doua *Cuvânt la Înălțarea Domnului nostru Iisus Hristos (Despre Înălțarea Domnului nostru Iisus Hristos)*, iar a treia *Cuvânt ascetic despre cunoașterea practică și dreapta socotință duhovnicească*, ce a ajuns până la noi sub felurite titluri, precum *O sută de capete practice despre cunoștință și deosebirea duhovnicească, O sută de capete ascetice* sau *O sută de capete gnostice*[4].

În cele ce urmează ne vom apleca îndeosebi asupra acestei lucrări din urmă, *O sută de capete gnostice*, pe care o socotim a fi de mare însemnătate pentru teologia ortodoxă.

b) Conținutul operei

În opera *O sută de capete gnostice* Sfântul vorbește despre cunoașterea lui Dumnezeu, care este una ființială[5], iar nu cerebra-

---

[1] Panaghiotis Hristou, în *Philokalia ton niptikon kai askitikon*, Ed. patristică Sf. Grigorie Palama, vol. 9, p. 5.

[2] *Ibidem*, p. 10.

[3] *Ibidem*, p. 11.

[4] *Ibidem*, pp. 18-20. Scrierea Sfântului Diadoh, tradusă în limba română de Pr. Dumitru Stăniloae, este inclusă în primul volum al *Filocaliei*, 2008, având titlul *Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească, împărțit în 100 de capete*. Din această ediție vom reproduce în cele de mai jos fragmentele citate în limba greacă din prezentul capitol. *(n. trad.)*

[5] Am ales traducerea sintagmei *„υπαρξιακή γνώση"* drept *„cunoaștere ființială"*, având ca reper limbajul teologic al Părintelui Sofronie Saharov, în traducerea Pr. Rafail

lă, raţională, în aceasta constând, de altfel, şi deosebirea dintre scolastica papismului şi Tradiţia niptică ortodoxă. În viziune scolastică, cunoaşterea lui Dumnezeu este rezultatul logicii şi al speculaţiilor raţionale, în vreme ce, potrivit Tradiţiei Ortodoxe, această cunoaştere este strâns legată de trăirea lui Dumnezeu prin vederea Luminii nezidite. Este cunoscut, de altfel, faptul că, potrivit teologiei Bisericii, aşa cum a fost ea exprimată de Sfântul Grigorie Palama, cunoaşterea lui Dumnezeu este totuna cu vederea Luminii nezidite, vedere ce reprezintă însăşi părtăşia omului cu Dumnezeu, această cunoaştere fiind mai presus de orice altă cunoaştere şi experienţă omenească. Prin urmare, în cartea de faţă se vorbeşte despre cunoaşterea fiinţială a lui Dumnezeu, care este strâns legată de curăţirea minţii şi de vederea Luminii nezidite.

Sfântul Fotie scrie despre această carte:

„A fost citită o carte completată cu următoarele o sută de capitole, care la început nu depăşeau numărul de zece. Între acestea primul este ca un hotar de căpătâi al credinţei în învăţătura despre Dumnezeu... Deci celor zece le sunt subordonate cele o sută. Şi este acest discurs alcătuit spre mare folos celor ce se nevoiesc, iar celor exersaţi în aceste fapte desăvârşite le oferă ceva foarte sigur. Căci cunoaşterea din experienţă uşor ia locul învăţăturii prin cuvinte. Titlul spune că autorul scrierii este Diadoh, episcopul Foticeei din Vechiul Epir"[1].

Această scriere a Sfântului Diadoh al Foticeii cuprinde şi minunatele tâlcuiri ascetice ale Preacuviosului Părinte Teoclit Dionisiatul[2],

Noica. Delimitând *cunoaşterea fiinţială* de cea *raţională*, Părintele Sofronie notează: *„Cu acest Nume [«Eu sânt Cel Ce sânt (Ieşire 3:14)»: Fiinţa – sânt Eu] mi s'au deschis zări care se pierdeau în necuprindere.* ***Nu în rânduiala gândirii abstracte, ci fiinţial,*** *acest Dumnezeu Personal mi-a devenit o evidenţă pe care o trăiam cu întreagă fiinţa mea"* (Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este,* trad. Ierom. Rafail Noica, Ed. Sophia, Bucureşti, 2005, p. 33). Teologia este, totodată, ***„fiinţiala cunoaştere*** *de Dumnezeu, (...) stare duhovnicească a unirii cu Dumnezeu"* (Arhim. Sofronie, *Taina vieţii creştine,* trad. Ierom. Rafail Noica, Ed. Accent Print, Suceava, 2014, pp. 30-31). Această cunoaştere nu anulează, însă, *„distanţa fiinţială între Dumnezeul Cel De-Sine-fiind şi Omul-făptură": „Noi suntem făptură; putem cu adevărat primi Dumnezeiasca viaţă ca dar de la Tatăl nostru, adică Fiinţarea Sa, drept conţinut, dar nu drept esenţă (fiiere), ce nu se poate împărtăşi făpturii. Făptura primeşte îndumnezeirea, forma Dumnezeiască a fiinţării, însă nu ea însăşi se schimbă întru Întâia-Fiinţă, rămânând veşnic făptură în esenţa sa"* (*Ibidem,* p. 25). *(n. trad.)*

[1] *Ibidem,* p. 25.

[2] Tâlcuirea scrierii Sfântului Diadoh de către Pr. Teoclit Dionisiatul a fost tradusă în limba română cu titlul: *Tâlcuire athonită la Filocalie (Cele o sută de capete despre cunoaştere ale celui între sfinţi părintelui nostru Diadoh al Foticeii),* Ed. Bizantină, Bucureşti, 2001. *(n. trad.)*

întemeiate pe întreaga experienţă ascetică, atât din vechime, cât şi din contemporaneitate, fapt ce arată, de altfel, marea însemnătate a acestei cărţi sub aspect diacronic[1]. Părintele Teoclit a împărţit opera în mai multe subunităţi, potrivit titlurilor pe care le poartă capetele din care este alcătuită. Redăm în continuare această împărţire tematică, ce ne înlesneşte o vedere de ansamblu asupra conţinutului cărţii:

Temelia duhovnicească a vieţii în Hristos (1-5)
Liberul arbitru – lumina cunoştinţei – cuvântarea de Dumnezeu – „mijlocia iluminării" (6-9)
Mânia – cele două cuvinte [cuvântul duhovnicesc şi cuvântul înţelepciunii lumeşti] – iubirea de Dumnezeu – răpirea dumnezeiască (10-14)
Iubirea aproapelui – frica lui Dumnezeu – premisele dragostei (15-18)
Mărturii ale curăţirii – credinţă şi fapte – credinţă şi dragoste (19-22)
Conştiinţa – împărţirea simţirii naturale – simplitatea simţirii (23-25)
Premisele trezviei – trebuinţa dobândirii Duhului Sfânt (26-28)
Împărţirea şi unirea simţirii sufletului (29-30)
Cele două „mângâieri" – Duhul Sfânt – satana (31-33)
Dragostea frăţească – frica lui Dumnezeu – premisele dragostei (Cele două iubiri şi frica – iubirea şi Lumina nezidită) (34-36)
Visele de la fire – nălucirile de la draci – visele de la Dumnezeu (37-39)
Cele două lumini – ascultarea – înfrânarea – abateri de la dreapta măsură (40-44)
Măsura înfrânării – scopul postului – vinul (45-49)
Băuturile – oţetul cu care a fost adăpat Domnul – îmbăierile – doctorii (50-53)
Criteriile vieţii duhovniceşti – simţurile (54-56)
Frumuseţea celor dinlăuntru – akedia – Rugăciunea lui Iisus (57-59)
Felurile bucuriei – pomenirea lui Iisus – mânia (60-62)
„Gnosticul" [„Cel ce s-a împărtăşit de sfânta cunoştinţă"] – judecătoriile – sărăcia de bunăvoie (neagoniseala) (63-65)
Înălţimea neagoniselii – teologia, izvor al dragostei (66-67)
Rugăciunea – Teologia – Harul începătorilor – tăcerea (68-70)

[1] Sf. Diadoh al Foticeii, *O sută de capete gnostice*, introducere, traducere şi note de M. Teoclit Dionisiatul, Sfântul Munte, Thessalonic, 1977.

Cel în parte teolog – patimile – teologul – „lărgimea" (71-72)[1]
Duhul Sfânt – treptele lucrărilor Duhului Sfânt (73-75)
Păcatul – lucrările Harului – voința (76-78)
Satana – Botezul – cele două neamuri de demoni (79-81)
Legea ce „se oștește împotriva" legii minții – „Mă bucur după omul dinlăuntru" (82)
Capete împotriva masalienilor – gândurile bune (83-86)
Cele două „părăsiri" și îndoita simțire (87-88)
Urcușul de la „chip" la „asemănare"(89)
Duhul Sfânt și libertatea – dumnezeiasca dragoste (90-91)
Iubirea și teologia – chipul îndoit al „căii" (92-93)
Sfințenia și ispitele – smerita cugetare (94-96)
Rugăciunea minții – nepătimirea – războiul cel de pe urmă – judecata (97-100)

Pururea-pomenitul Profesor Panaghiotis Hristou a împărțit scrierea Sfântului Diadoh în unități tematice mai mari.

Spre a cunoaște mai bine conținutul acestei cărți, vom face în cele ce urmează o scurtă trecere în revistă a cuprinsului acestei scrieri însemnate, de care vrednicul de pomenire Profesor s-a ocupat. Scrie:

„În partea centrală a scrierii, care nu poate fi lesne supusă unei analize și împărțiri sistematice, întrucât autorul revine asupra temelor, reluându-le, sunt prezentate următoarele aspecte:

***Despre firea duhovnicească a omului** (1-11). Temelia adevăratei vieți duhovnicești este dragostea, care unește sufletul cu virtuțile lui Dumnezeu, Singurul prin fire Bun. Omul nu este bun prin fire, ci poate deveni astfel prin împărtășire, de vreme ce, fiind zidit după chipul lui Dumnezeu, are putința de a ajunge la asemănarea cu El, dacă se slujește după cuviință de liberul său arbitru, prin îndreptarea voinței sale spre bine. Năzuința sufletului spre bine este întărită de înțelepciune, adică de înțelegerea ade-*

[1] „Cuvintele-cheie" pe care Pr. Teoclit le folosește pentru a sintetiza ideile expuse în capetele 71-72, *„cel în parte teolog" (imitheológos), „teolog", „lărgime"*, nu se regăsesc propriu-zis în cuprinsul acestora. Sfântul Diadoh vorbește despre lucrarea patimilor și nepătimire cu referiri la *„mintea cuvântătoare de Dumnezeu (teologică)" și „mintea cunoscătoare (gnostică)"*. Însuși începutul capului 71 este, totodată, un rezumat în sine: *„Cuvântul cunoștinței ne învață că multe patimi suferă la început sufletul contemplativ (văzător) și cuvântător de Dumnezeu"* (Fericitul Diadoh, Episcopul Foticeii, *Cuvânt ascetic*, p. 338). *(n. trad.)*

vărurilor dumnezeiești, și de cunoștință – deosebirea binelui de rău. În afara lui Dumnezeu, a Celui Bun, nu există altă obârșie, întrucât răul, lipsit de existență în sine, ia naștere numai prin simțirea inimii.

Puterea dragostei și a credinței (12-23). *Dragostea celor credincioși se îndreaptă îndeosebi către Dumnezeu și ea se cuvine să fie atât de fierbinte, încât aducerea-aminte de slava Lui să fie pentru om singurul țel al vieții. Slava de sine se cade a o disprețui și desfătările lumii a le lepăda. Această dragoste odrăslește roade alese, fiindcă cel iubitor de Dumnezeu nu lucrează numai fapte bune, ci este și cunoscut de Dumnezeu, și I se face, totodată, prieten. Dragostea urmează fricii ce ia naștere la începutul lucrării duhovnicești de curățire a sufletului. O altă putere duhovnicească este credința, strâns legată de dragoste și de lucrurile ei, care îl încredințează pe om cu privire la adevărurile cele dumnezeiești, fără a îngădui iscodirea acestora prin gândurile trufașe, a căror energie-lucrare tulbură conștiința, făcând cele mai presus de toate bunurile pământești cu totul de neînțeles.*

Capacitatea sufletului de a deosebi luminarea dumnezeiască de înrâurirea demonică *(24-28). După căderea lui Adam în păcat, dorința omului a cunoscut împărțire, așa încât sufletul năzuiește după bunurile cele cerești, în vreme ce trupul după cele pământești. În chip asemănător, s-a împărțit și simțirea naturală a omului, unitară la început, adică puterea înțelegătoare și simțurile trupești. Este trebuință de o mare strădanie pentru a putea deosebi adevărurile duhovnicești de nălucirile ce vin din partea duhurilor viclene și a reface unimea acestei simțiri împărțite. Sufletul care se retrage din lume și se dăruiește rugăciunii Îl vede în chip limpede pe Dumnezeu, căci lumea întunecă harisma deosebirii duhurilor. În această strădanie a sa, sufletul este întărit de Duhul Sfânt, Care îi curățește mintea; când însă mintea, însuflată de lucrarea desăvârșitei sfințenii, simte mângâierea dumnezeiască, atunci diavolul îi pune omului înainte vederea dulcilor desfătări spre a-i înșela și nimici buna sa dorire. Aceasta este mângâierea vicleană, care se deosebește de mângâierea cea bună, întrucât prima lucrează în somn, pricinuind îndoială și tulburare, în vreme ce a doua se ivește în starea de trezvie, în taina inimii omului, aduce cu sine liniște și dulceața de negrăit a dragostei de Dumnezeu, așa încât în afară de El omul nu mai vede nimic altceva. Există, desigur, și visuri bune, însă, cum deosebirea lor nu este un lucru lesne, Părinții sfătuiesc să nu li se dea atenție.*

Înfrânarea – virtute de căpătâi și lepădarea de lume *(41-60). Ascultarea, ca una ce îi împărtășește omului dragostea lui Dumnezeu, este*

o virtute înaltă, însă virtutea care îl conduce îndeosebi către desăvârşire este înfrânarea trupului şi a sufletului. Înfrânarea de la mâncăruri este de trebuinţă pentru dobândirea iubirii de semeni şi izgonirea poftelor trupeşti. De altfel, omul poate gusta din toate, în afara mâncărurilor ce i se fac pricină desfătării, ţinând măsura de a primi hrană potrivit cu nevoile şi mişcările trupului. Postul, dacă i se acordă o valoare în sine, nu are nici o însemnătate înaintea lui Dumnezeu şi nu trebuie să devină un simplu mijloc de a ieşi în evidenţă în faţa celorlalţi. Întrebuinţarea cu măsură a vinului ajută la creşterea seminţelor duhovniceşti din om, însă alte băuturi alcoolice trebuie ocolite. Îmbăierile nu reprezintă o cădere, totuşi evitarea lor este o dovadă de bărbăţie a sufletului. Omul se poate sluji de medicamente în caz de boală, însă toată nădejdea tămăduirii sale trebuie să şi-o pună în Domnul. Viaţa de aici trece degrab, este o simplă cale, de aceea omul trebuie să dispreţuiască cele dulci ale lumii şi astfel să izbândească a-l birui cu mai multă uşurinţă pe vrăjmaşul său cel viclean. La strădania omului de a se lepăda de lume, demonul akediei i se împotriveşte cu o luptă aprigă, însă, prin pomenirea lui Dumnezeu şi chemarea numelui lui Iisus Hristos, acesta este pus pe fugă. Îndepărtarea de lume se face vădită în chip lămurit şi prin iertarea celor ce ne nedreptăţesc, prin necăutarea dreptăţii înaintea tribunalelor de judecată, prin împărţirea bunurilor şi prin neagoniseală-sărăcie. Astfel se pot dobândi mai uşor nepătimirea, dragostea şi desăvârşita bucurie.

***Cuvântarea de Dumnezeu (teologia) şi părtăşia cu Dumnezeu** (67-74). Omul izbândeşte în urcuşul său duhovnicesc mai întâi prin cuvântarea de Dumnezeu (teologia), adică prin cuprinderea înţelegătoare a lui Dumnezeu care mişcă inima către iubirea frumuseţilor Lui şi o luminează, aşa încât cuvântul lui Dumnezeu să ia locul bogăţiei celei pământeşti, iar în al doilea rând, prin cunoştinţă, adică prin înţelegerea dreptei sale călăuziri şi lucrări. Teologhisirea conduce către exprimarea adevărurilor despre Dumnezeu prin cuvânt, însă, spre a ne feri de multa grăire, cuvântarea poate fi înlocuită cu rugăciunea şi cu cântările de laudă. Rugăciunea nu trebuie să fie neapărat una exterioară şi cu glas; mai înaltă este rugăciunea lăuntrică, săvârşită în tăcere. Experienţa rugăciunii şi a cunoştinţei de sine nasşte în om o ardoare iubitoare de Dumnezeu, deosebită de dragostea naturală, fiind izvodită de Duhul Sfânt.*

Lupta creştinului pentru desăvârşire (75-100). *Asupra sufletului acţionează două puteri, cea duhovnicească şi cea a diavolului. Omul poa-*

te urma oricăreia dintre acestea două, precum dorește, în măsura în care căderea în păcat a dus la împărțirea voii, dimpreună cu supunerea sufletului și trupului stricăciunii. Din această pricină a fost trebuință de Întruparea Mântuitorului, prin care nu numai împărțirea voii încetează deplin, ci se lucrează și nașterea din nou a celor ce o doresc. Odată cu Botezul începe să se facă vădită lucrarea Harului Dumnezeiesc ce sălășluiește în suflet și îl povățuiește pe om pe calea desăvârșirii, în vreme ce dracii sunt izgoniți, rămânând în afara sufletului. Nu există, prin urmare, o împreună-locuire a Harului Dumnezeiesc și a diavolilor, ci numai deopotriva lor lucrare, de vreme ce diavolii nu renunță nici ei la luptă. Este o luptă care slujește omului pe calea desăvârșirii, fiindcă numai prin ea, ca printr-o a doua mucenicie, cei ce se nevoiesc izbândesc a se face desăvârșiți, asemenea mucenicilor care s-au învrednicit să primească mucenicia cea dintâi. Adevărata nepătimire nu constă în lipsa atacurilor venite din partea diavolilor, nici a necazurilor, ci în biruirea lor, care este urmarea unei statornice și anevoioase strădanii, dat fiind faptul că demonii își dau loc unii altora, ducând mai departe lupta chiar și pe această treaptă din urmă a scării care îi duce pe cei ce se nevoiesc la desăvârșire. Câți sporesc în luptă gustă din dulceața lui Dumnezeu, iar cei ce biruiesc în chip desăvârșit puterile cele viclene vor fi numărați în vremea de apoi cu sfinții și vor avea parte de o bogată răsplată.

Cele O sută de capete *privesc îndeosebi viața monahilor, ca cei ce exprimă mai bine duhul petrecerii creștine, însă ele se adresează deopotrivă tuturor oamenilor, având drept țel întărirea vieții lor morale și duhovnicești*"[1].

c) Preambul: cele zece definiții

Sfântul Diadoh expune în partea de început a acestei opere *„zece definiții"*, care într-un fel reprezintă principalele puncte ale scrierii sale și pe care, generalizând, le-am putea socoti zece definiții ale vieții duhovnicești în ansamblul ei:

„1. Definiția credinței: cugetare nepătimașă despre Dumnezeu.

2. Definiția nădejdii: călătoria minții spre cele nădăjduite.

3. Definiția răbdării: stăruința neîncetată de a vedea cu ochii înțelegerii pe Cel nevăzut ca văzut.

[1] Panaghiotis Hristou, în *Philokalia ton niptikon kai askitikon*, pp. 20-24.

4. Definiția neiubirii de argint: a vrea să nu ai bani, aşa cum vrea cineva să aibă.

5. Definiția cunoștinței: a te uita când te gândești la Dumnezeu.

6. Definiția smeritei cugetări: uitarea atentă a isprăvilor tale.

7. Definiția nemânierii: dorință multă de a nu te mânia.

8. Definiția curăției: simțire pururea lipită de Dumnezeu.

9. Definiția iubirii: sporirea prieteniei față de cei ce ne ocărăsc.

10. Definiția desăvârșitei desfătări în Dumnezeu: a socoti bucurie tristețea morții"[1].

Considerăm că o scurtă analiză a acestor zece definiții (gr. *óroi*) este de trebuință, ele fiind, în fapt, după cum am arătat, tot atâtea definiții ale vieții duhovniceşti.

Să spunem mai întâi faptul că *„óros"* (gr. *ὅρος*), tradus drept *definiție*, exprimă *semnul, hotarul, dreptarul (canonul), măsura*[2]. Așadar, în cazul nostru, termenul se referă la condițiile care trebuie îndeplinite pentru a dobândi desăvârșirea, altfel spus, arată ce trebuie să facă omul pentru a ajunge la desăvârșire, la îndumnezeire. Este, de altfel, cunoscut faptul că *îndumnezeire* este un termen patristic, folosit de Sfinții Părinți pentru a lămuri alte cuvinte ale Scripturii: *desăvârșire, sfințenie* și *asemănare*.

1. „Definiția credinței: cugetare nepătimașă despre Dumnezeu"

Credința reprezintă cugetarea nepătimașă despre Dumnezeu. Acest lucru are mare însemnătate pentru Tradiția noastră ortodoxă, întrucât o credință înrâurită de patimi nu este una adevărată.

Dumnezeu, potrivit învățăturii Bisericii, Se descoperă în inima omului și nu poate fi cunoscut cu rațiunea. Însă inima, pentru a primi descoperirea lui Dumnezeu, trebuie să fie curată, după cuvân-

[1] *Ibidem*, pp. 110-112. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Fericitul Diadoh, Episcopul Foticeii, *Definiții*, în *Filocalia*, vol. 1, 2008, p. 311. *(n. trad.)*

[2] Definiția de dicționar redă grecescul *óros* drept *clauză, dispoziție, termen contractual / termen tehnic.* Sensul surprins de autor, *semn, hotar, dreptar (canon), măsură,* se limpezeşte în măsura în care ne aplecăm asupra etimologiei cuvântului, văzut în paralel cu latinescul *urvus* < vb. *urvo, a face o scobitură, a săpa un șănțuleț, un jgheab* (cf. Gh. Babiniotis, *Lexiko tis neas ellinikis glossas*, Athena, 2002, p. 1279). Chantraine citează radicalul latin *urvare, „délimiter avec une charrue"*, respectiv *urvă, „sillon, limite"*. Pe această filieră, sensul inițial era de *teren delimitat, hotar*. (v. P. Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la Langue Greque. Histoire des mots*, Éditions Klincksieck, Paris, 1968, p. 826). *(n. trad.)*

tul lui Hristos: *„Fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu"* (Matei 5:8). Dacă inima, care este adâncul celor trei puteri ale sufletului, raţională, poftitoare şi mânioasă, se află sub stăpânirea patimilor, înţelegerea pe care omul o are despre Dumnezeu se perverteşte, iar această pervertire pricinuieşte o strâmbătate a întregii sale vieţi.

Dacă nu avem o credinţă personală, acea aşa-numită credinţă din vedere (*ek theorías*), trebuie cel puţin să arătăm credinţa din auz (*ex akoís*), să ne facem, adică, următori învăţăturii celei despre Dumnezeu, pe care ne-o predanisesc sfinţii văzători-de-Dumnezeu.

Viaţa duhovnicească începe cu simplitatea legăturii noastre cu Dumnezeu. Simţim că Dumnezeu există, aşa cum ne-au propovăduit Prorocii, Apostolii şi Sfinţii de-a lungul veacurilor. Dacă această primă condiţie de neapărată trebuinţă nu este îndeplinită, nu putem avea o orientare dreaptă şi o înaintare corectă pe calea către credinţa din vedere, adică desăvârşită.

2. *„Definiţia nădejdii: călătoria minţii spre cele nădăjduite"*

După credinţă, o altă condiţie a vieţii duhovniceşti care se cere îndeplinită este nădejdea. Noi, de obicei, vorbind despre nădejde, o raportăm la lucrurile zidite ce ţin de viaţa biologică. Însă, potrivit Sfântului Diadoh al Foticeii, nădejdea se află în strânsă legătură cu călătoria minţii spre cele nădăjduite.

Cele nădăjduite se referă la Împărăţia lui Dumnezeu, care începe încă de aici şi se continuă în veacul ce va să fie; ea este legată de venirea Harului lui Dumnezeu în fiinţa omului.

Mintea este atenţia cea mai subţire, ochiul sufletului. În scrierile Sfinţilor Părinţi, ea este pusă în legătură cu *energia*-lucrarea noetică, care se deosebeşte de cea a raţiunii şi a simţurilor. Când omul este stăpânit de *energia*-lucrarea patimilor, ca una ce este împotriva firii, atunci şi mintea se întunecă şi nu-şi poate săvârşi călătoria spre cele nădăjduite. Tocmai din această pricină Sfântul Diadoh al Foticeii vorbeşte despre *„călătoria minţii în iubire"*. Este vorba în chip limpede despre *energia*-lucrarea dumnezeiască a dragostei, de vreme ce numai prin aceasta mintea poate călători spre cele nădăjduite.

Desigur, când vorbim despre călătoria minţii, potrivit întregii Tradiţii ortodoxe, nu înţelegem ieşirea ei din trup, ci părăsirea

cugetului trupesc, iar mai concret, întoarcerea minții în inimă întru Harul lui Dumnezeu și adunarea sa dinspre toată răspândirea cea din afară.

3. *„Definiția răbdării: stăruința neîncetată de a vedea cu ochii înțelegerii pe Cel nevăzut ca văzut"*

Răbdarea este o condiție de seamă pentru viața duhovnicească, tocmai pentru faptul că străbaterea acestei căi presupune multe prefaceri, multe schimbări. Când vorbim însă despre răbdare, nu avem pur și simplu în vedere răbdarea arătată în încercările vieții, ci răbdarea pentru dobândirea părtășiei cu Dumnezeu.

Dumnezeu este nevăzut și neîmpărtășibil după ființă, însă văzut și împărtășibil prin energiile Sale, cu mijlocirea simțurilor sufletești-duhovnicești. Astfel, răbdarea înseamnă privirea neîncetată și liniștită[1] a ochiului minții (*nous*) către Dumnezeu Cel nevăzut și simțirea Lui ca văzut. Nu este vorba aici despre simțirile cele înșelătoare, ci despre simțirea minții.

Dumnezeu i Se descoperă omului, după cum, de multe ori, Se și ascunde de el. Sunt venirile și ascunderile Harului. Între aceste cercetări și părăsiri ale Dumnezeiescului Har este trebuință de răbdare și de o așteptare liniștită. De altfel, dragostea lui Dumnezeu nu este una ușor de purtat, deoarece El cere totul, nu îngăduie alte iubiri. Astfel, în viața duhovnicească este trebuință de așteptare și de răbdare.

4. *„Definiția neiubirii de argint: a vrea să nu ai bani, așa cum vrea cineva să aibă"*

Calea către părtășia cu Dumnezeu trebuie străbătută în chip nepătimaș. În aceste hotare se înscrie și viziunea asupra neiubirii de argint. De altfel, iubirea de agoniseală și iubirea de argint sunt urmări ale păcatului lui Adam. Înainte de cădere, Adam se bucura de părtășia cu Dumnezeu și nu era stăpânit de patima iubirii de argint, care a sporit după ruperea legăturii cu El.

[1] În tâlcuirea definiției dată de Sfântul Diadoh răbdării, *ypomoní* (gr. ὑπομονή) ca *„îndelungă răbdare și privire cu ochiul cugetării către Dumnezeu"*, autorul nu folosește termenul patristic îndătinat *makrothymía* (*îndelungă-răbdare*), ci verbul corespunzător numelui *kartería* („ἀδειαλείπτως καρτερεῖν"). Mergând pe firul etimologiei, notăm faptul că vechiul verb *karteréo, a îndura (cu răbdare),* este asociat numelui *krátos, putere* (*karteró, -éo < karterós / kraterós < krátos*), așa încât înțelegem determinantul *„îndelung"* *[îndelungă / îndelungată răbdare]* drept *„puternic, tare" [răbdare tare]. (n. trad.)*

Este limpede, astfel, faptul că viaţa duhovnicească, ca urcuş spre dobândirea părtăşiei cu Dumnezeu, trebuie trăită în duhul neiubirii de argint, al neagoniselii. Totodată, avântul omului către Dumnezeu trebuie să fie unul slobod de legăturile pământeşti.

Omul, potrivit Sfântului Diadoh al Foticeii, nu trebuie pur şi simplu să nu râvnească după bunurile materiale, ci, pe cât de puternic altul le doreşte, el să caute neagoniseala. Prin urmare, virtutea neiubirii de argint nu este o simplă stare negativă, ne-dorirea banilor, ci reprezintă transfigurarea puterii poftitoare a sufletului.

Aşadar, dovada înaintării nepătimaşe a omului pe calea către Dumnezeu şi a naşterii sale din nou, celei duhovniceşti, este ieşirea din starea de după căderea în păcat, stare strâns legată de iubirea de argint şi de iubirea de stăpânire.

5. *„Definiţia cunoştinţei: a te uita când te gândeşti la Dumnezeu"*

Este vorba aici despre cunoştinţa înţeleasă drept condiţie de neapărată trebuinţă pentru naşterea din nou a omului. Această cunoştinţă nu este însă simpla introspecţie, supravegherea lăuntrică, cercetarea de sine, ci ceva mult mai adânc, de esenţă, anume uitarea de sine a omului şi ieşirea din sine, întru răpirea cea către Dumnezeu. Numai pe calea unui astfel de urcuş poate fi dobândită cunoaşterea dumnezeiască. Dumnezeu, ieşind dintru Sine, S-a făcut Om, iar omul, la rândul său, cu lucrarea Harului, se face dumnezeu după Har prin ieşirea din sine.

Când vorbim însă despre extaz *(ékstasi, răpire, ieşire din sine)*, nu înţelegem acel extaz din tradiţia vechii Ellade, aşa cum era el întruchipat de Pythia, drept ieşire a minţii din trup, ci lepădarea de către minte a cugetului trupesc şi lumesc, omul fiind, totodată, deplin conştient de mediul şi de societatea în care trăieşte. Prin urmare, ieşirea din sine nu este a cugetului-raţiune, ci a minţii-*nous*, omul rămânând în starea firească a alcătuirii sale fiziologice.

Cunoaşterea lui Dumnezeu şi a vieţii duhovniceşti este legată, aşadar, de părtăşia cu Dumnezeu şi de ridicarea mai presus de propriul sine.

6. *„Definiţia smeritei cugetări: uitarea atentă a isprăvilor tale"*

Smerita cugetare (*tapeinofrosýni*) este o condiţie de neapărată trebuinţă pe calea către unirea omului cu Dumnezeu. De altfel,

când începe să simtă prezența lui Dumnezeu, omul nu mai poate fi stăpânit de mândrie, trândăvie și egoism.

De vreme ce, pe calea către nașterea sa din nou, omul ajunge, cu Harul lui Dumnezeu, să dobândească unele izbânzi, prin smerita cugetare le acoperă în toată vremea cu uitarea.

Din păcate, mulți cultivăm necontenit aducerea-aminte de cele pe care le izbândim în viața duhovnicească, întocmim mereu bilanțuri. O astfel de mentalitate ni se face poticneală pe cale. Sfântul Diadoh al Foticeii vorbește aici despre neîncetata uitare a isprăvilor noastre, pentru a îngădui să sporească în noi pomenirea lui Dumnezeu. Unde petrece pomenirea lui Dumnezeu și unde prisosește dragostea Lui nu poate dăinui amintirea propriilor virtuți.

Potrivit învățăturii Sfinților Părinți ai Bisericii, în om lucrează aducerea-aminte (*mními*) și uitarea (*líthi*). În omul născut din nou lucrează pomenirea, aducerea-aminte de Dumnezeu și uitarea lumii, în vreme ce în omul căzut, pomenirea izbânzilor pământești și uitarea lui Dumnezeu.

7. *„Definiția nemânierii: dorință multă de a nu te mânia"*

Urcușul duhovnicesc al omului către Dumnezeu este o cale a dragostei și una ce conduce către dragoste, așa încât nu este cu putință să-și afle loc mânia (*orgí*), care este o *energie*-lucrare împotriva firii a puterii mânioase a sufletului.

Mânia este o energie a iuțimii din suflet, ce trebuie să lucreze după și mai presus de fire, ca o putere prin care sufletul să se poată îndrepta cu nestrămutare și statornicie către bunurile cele nădăjduite. În omul căzut însă, mânia lucrează împotriva firii, începe cu ținerea de minte a răului, trecând apoi la ură, și se face vădită prin feluritele lucrări impulsive ale trupului.

În cel ce a străbătut stadiile amintite mai înainte se vădește nemânierea, care nu este o stare negativă, simplul fapt pentru om de a nu se mânia, ci dorirea puternică de a nu voi să se mânie. Aceasta întrucât este vorba despre o putere a sufletului care a fost adăpată de Duhul Sfânt și care este neîncetat îndreptată către Dumnezeu.

8. *„Definiția curăției: simțire pururea lipită de Dumnezeu"*

Când puterile sufletești și trupești sunt transfigurate prin Dumnezeiescul Har, omul se distinge prin neprihănire, prin curăție.

Neprihănirea (*agneía*) nu este o stare negativă, așa cum o socotim noi, ca abținere de la tot ceea ce este rău, ci o energie pozitivă.

Sfântul Diadoh dă această definiție a curăției: *„simțire de-a pururi lipită de Dumnezeu"*. Există o simțire a sufletului și a minții (noetică), precum există și una trupească. Simțirea aceasta este lipită de Dumnezeu, dăruită Lui în chip desăvârșit, *„pururea"*, fără de schimbare. Este vorba, așadar, despre o stare de deplină sănătate, care nu are nimic în comun cu privațiunile de orice fel și cu dorințele neîmplinite, deoarece toate acestea devin pricina multor deformări și pervertiri care îl conduc pe om la agresivitate și depresie.

9. „Definiția iubirii: sporirea prieteniei (philía) față de cei ce ne ocărăsc"

Dragostea nu este simplu spus un dat al sentimentelor, nici o „amnistiere" care șterge cele săvârșite de ceilalți împotriva noastră, ci *„sporirea prieteniei față de cei ce ne ocărăsc"*.

După cădere trăim într-o societate plină de patimi, de rivalități și neînțelegeri la nivelul relațiilor dintre oameni. Însă cel născut din nou duhovnicește, care se împărtășește tot mai mult de Dumnezeu, nu dă numai o astfel de „amnistie" celor care îl ocărăsc, ci își sporește încă mai mult dragostea față de ei. Vorbim aici despre *„sporirea prieteniei"* (*philía*).

10. „Definiția desăvârșitei desfătări în Dumnezeu: a socoti bucurie tristețea morții"

O ultimă definiție cu privire la viața duhovnicească și nașterea din nou a omului este strâns legată de desăvârșita sa schimbare, adică transfigurarea, izbăvirea de *energiile*-lucrările survenite după cădere și umplerea sa de *energia*-lucrarea Duhului Sfânt. În starea aceasta, iubirea devine din interesată, una cu totul lipsită de interes, iar omul dobândește tămăduirea.

Această schimbare duhovnicească reprezintă îndumnezeirea omului, sfințirea lui întru Harul Mântuitorului Iisus Hristos. Ea se exprimă în două chipuri. Unul este dumnezeiasca desfătare, adică gustarea fericirii celei dumnezeiești încă din această viață. Iar cealaltă este bucuria morții, în ciuda silei pe care ea o pricinuiește. Moartea este, într-adevăr, un eveniment silnic, dar cel ce ajunge să

se nască din nou duhovnicește se ridică mai presus de ea, desfătându-se de viața cea dumnezeiască.

Din toate cele de mai sus se vădește faptul că viața duhovnicească începe cu credința, care este cugetarea nepătimașă despre Dumnezeu, și ajunge la dumnezeiasca desfătare prin biruirea morții, când omul este învăluit de lumina lui Dumnezeu.

În aceste zece definiții pe care Sfântul Diadoh al Foticeii le analizează amănunțit în cadrul celor *O sută de capete gnostice*, se ascunde întreaga viață duhovnicească a creștinului.

Din păcate, mulți dintre noi legăm viața creștină de anumite lucrări exterioare, de un mod de viețuire convențional, tipiconal. Viața duhovnicească ține însă de o cale ce duce către nașterea din nou a omului, de lepădarea însemnelor căderii și petrecerea unei vieți dumnezeiești. Este calea de la credință la nădejde, răbdare, neiubire de argint, cunoaștere, smerită cugetare, nemâniere, neprihănire, dragoste, schimbare duhovnicească și, în genere, la îndumnezeirea omului.

2. Mintea și curățirea ei

Este fundamentală învățătura patristică, pe care am inclus-o și în alte scrieri ale noastre, potrivit căreia sufletul omului are două energii, cea înțelegătoare (*noerá*, noetică, a minții) și cea rațională (*logikí*, cuvântătoare, logică) sau, după cum arată Sfinții Părinți, trebuie să facem deosebire între mintea-*nous*, legată de simțurile sufletului, și rațiune (*logikí*), care ține de simțurile trupului.

În cele ce urmează vom vedea anumite aspecte din învățătura Sfântului Diadoh al Foticeii în legătură cu această temă, în măsura în care ele arată ce este mintea-*nous*, în ce constă legătura sa cu rațiunea, cu simțurile și, desigur, cum poate omul ajunge la curățirea ei. Nu ne vom apleca asupra întregii opere a Sfântului Diadoh, ci ne vom îndrepta atenția numai asupra capitolelor 21-28 din această scriere clasică, *O sută de capete gnostice*.

a) Legătura și lupta dintre suflet și trup

Potrivit învățăturii Bisericii, omul este alcătuit din suflet și trup, cele două aflându-se, firește, într-o unime neamestecată. După cum trupul are simțuri prin care comunică cu mediul înconjurător, tot astfel și sufletul, la rândul său, are simțuri care îl pun în legătură cu lumea cerească.

Spunând acestea nu înțelegem, desigur, că ar exista o deosebire între trupul prin fire (*phýsei*) muritor și sufletul prin fire nemuritor, așa cum învață metafizica, ci că omul a fost zidit ca o făptură unitară, fiecare dintre elementele ființei sale (cel spiritual şi cel material, sufletul şi trupul) având *energii*-lucrări corespunzătoare.

Lucrarea omului înainte de cădere se deosebește de cea survenită după căderea în păcat, dată fiind unitatea dintru început dintre suflet și trup. Prin minte, sufletul avea părtășie cu Dumnezeu, iar Harul Dumnezeiesc se revărsa prin aceasta şi asupra trupului, iar mai apoi asupra întregii făpturi necuvântătoare. După cădere însă, a intrat în om împărțirea dintre suflet și trup. Sfântul Diadoh al Foticeii face referire la legătura și lupta dintre suflet și trup pe care le vădește starea omului după cădere.

Vorbește despre mintea-*nous* și suflet, precum și despre trup. Trupul este alcătuit din materie, în vreme ce sufletul este nematerialnic, netrupesc. Așa se face că fiecare dintre acestea dorește după ceea ce este înrudit cu sine, adică *„sufletul ca netrupesc, după bunurile cerești, iar trupul ca pământ, după desfătarea pământească"*[1] (24). Se face, de asemenea, referire la minte, care este atenția cea mai subțire (*leptotáti prosohí*), acel organ prin care sufletul comunică cu Dumnezeu și se împărtășește de bunătățile Sale. Iar așa cum trupul are simțuri prin care ne trage în chip silnic spre cele văzute, tot astfel și mintea, ca una ce are propria simțire, *„obișnuiește să ne călăuzească spre bunurile nevăzute, după ce a gustat o dată din ele"*[2] (24).

În viața de după cădere a omului se observă, așadar, o luptă între suflet și trup. Se pot vedea două mișcări contrare, una către cele pământești, către materie, iar alta către esență, către cele dumnezeieşti. Sfântul Diadoh vorbește despre faptul că simțurile

[1] Reproducem citatul după traducerea românească, Fericitul Diadoh, Episcopul Foticeii, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, vol. 1, p. 318. *(n. trad.)*
[2] *Ibidem.*

trupului ne *„mână cu sila"* spre cele văzute [*„cele ce ni se arată bune oarecum"*], spre lucrurile materiale, în vreme ce simţirea minţii ne călăuzeşte către bunurile nevăzute, prin gustarea bunătății celei dumnezeiești. Într-un fel, simțirea minții primește înrâurire din partea simțurilor trupului care lucrează cu silnicie. Pentru slobozirea de acestea și îndreptarea minții către cele nevăzute, este de trebuință ajutorul Harului Dumnezeiesc.

Cu toate acestea, se cere și o străduință din partea omului, care trebuie să ducă o viață de nevoință, cunoscând faptul că *„la experiența simțirii nemateriale vom ajunge fără rătăcire dacă vom subția materia prin osteneli și dureri"*[1] (24). Atâta vreme cât simţurile trupului îl mână pe om cu sila către cele văzute, ni se cere ca, prin asceză și toate durerile ce o însoțesc, să subțiem materia, așa încât ea să nu mai stăpânească în chip silnic asupra minții.

În afară de această *energie*-lucrare a sufletului, care prin cădere a ajuns să fie împărțită în două, cunoașterea prin experiență pe care o dobândim în viața noastră duhovnicească ne învață cu privire la o altă simțire – *„una și simplă este și lucrarea Duhului Sfânt [coborâtă în acea simțire]"* – pe care o cunosc însă *„numai cei ce s-au lepădat cu bucurie de plăcerile vieții pentru nădejdea bunurilor viitoare și au veştejit toată dorința simțurilor trupeşti prin înfrânare"*[2] (25).

În acest caz, mintea omului, ca una ce se mișcă cu toată puterea numai spre bunurile viitoare, datorită lipsei de griji *„simte întâi ea în chip negrăit bunătatea dumnezeiască"*, iar pe măsura înaintării sale împărtăşeşte apoi şi trupului Harul (25). Cu alte cuvinte, mintea-*nous*, care se deosebeşte de cugetarea-rațiune, este cea care, odată slobozită de atracția silnică venită din partea trupului, primeşte însuflarea bunătății lui Dumnezeu, se umple de Harul Lui, iar mai pe urmă revarsă această energie dumnezeiască și asupra trupului. O astfel de mişcare pricinuieşte sufletului și trupului bucurie, care este *„o înștiințare neînșelătoare despre viața cea nestricăcioasă"*[3] (25).

Prin urmare, este vădit faptul că, după cădere, care a adus cu sine și întunecarea minții omului, simţurile trupului atrag mintea spre pământ, spre cele pământeşti, iar legătura aceasta este una foarte

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem*, p. 319.

puternică. Mintea trebuie să înceapă să se slobozească de împilarea și de silnicia simțurilor trupești, să se umple de bunătatea Harului Dumnezeiesc, așa încât să reverse mai apoi acest Har și asupra trupului, care, la rândul său, se va subția și se va transfigura.

b) Energia-*lucrarea și curățirea minții*

Sfântul Diadoh al Foticeii arată, totodată, și modul în care se săvârșește în lăuntrul omului lucrarea minții, acest însemnat organ al sufletului, precum și calea prin care ajungem la curățirea ei, astfel încât să poată funcționa corect. Descrie toate acestea în cadrul a trei capete, slujindu-se de fiecare dată și de imagini-chipuri ale vieții de zi cu zi. Socotim de trebuință a ne opri asupra lor și a le pune în legătură cu cele scrise de Sfântul Diadoh, pentru a putea, astfel, înțelege învățătura sa ascetică cu privire la această temă însemnată ce arată calea de tămăduire a omului, potrivit Tradiției ortodoxe ascetico-niptice.

Prima imagine este preluată din viața pescarilor, din petrecerea lor pe mare și îndeletnicirea cu pescuitul (26).

Când marea este liniștită, pescarii pot străbate cu privirea apele ei până în adâncuri și pot vedea toți peștii ce mișună într-însa. Cu totul altfel stau lucrurile când apa este tulburată de vânturi. În negura tulburării, marea ascunde tot ceea ce ne îngăduie să vedem când este liniștită. Atunci meșteșugul pescarilor se vădește a fi cu totul nefolositor, căci nu le este cu putință să pescuiască.

Sfântul Diadoh leagă această pildă de viața duhovnicească, referindu-se la lucrarea minții. Pescarul este mintea omului, în vreme ce prin mare înțelege cugetarea. Vedem în chip limpede legătura dintre mintea-*nous* și cugetarea-rațiune (*diánoia*). Când cei ce se nevoiesc își păzesc cugetarea-mintea *„netulburată de valuri"* – pentru aceasta fiind mai cu seamă trebuință de luptă –, mintea, asemenea unui pescar, poate deosebi toate gândurile ce trec prin lăuntrul ei. Pe cele trimise de Dumnezeu le așază atunci *„în cămările amintirii"*, iar pe cele pervertite (*„întunecoase"*) și drăcești *„le aruncă afară din jitnițele firii"*. Când însă adâncul cugetării (*diánoia*) este răscolit de mânia nedreaptă, pricină pentru care cugetarea nu rămâne *„netulburată de valuri"*, mintea contemplativă (*o theoritikós nous*)

pătimeşte şi nu mai are puterea de a deosebi gândurile şi de a le chivernisi după cuviinţă (26).

Prin urmare, din această pildă vedem limpede faptul că mintea-*nous* joacă un rol însemnat pe calea străbătută de om pentru a ajunge la îndumnezeire. Ea transfigurează cugetul-raţiune (*diánoia*) şi trupul, deosebeşte gândurile dumnezeieşti de cele drăceşti, primeşte Harul lui Dumnezeu şi lucrează, desigur, în trup schimbarea către viaţa cea dumnezeiască. Este trebuinţă însă şi de o luptă ascetică, strâns legată de păstrarea cugetării într-o stare de netulburare. Cugetarea se tulbură îndeosebi din pricina mâniei nedrepte. Aşadar, ea este cea care tulbură puterea cuvântătoare-raţională a sufletului (*to dianoitikó*), urmarea fiind că mintea-*nous* nu-şi mai poate săvârşi lucrarea – deosebirea gândurilor.

Astăzi omul se îndeletniceşte cu multe probleme de ordin social, politic sau religios. Însă, oricâte soluţii ar afla în privinţa lor, va continua să fie stăpânit de nelinişte, dacă nu va afla un mod de a-şi rezolva problemele existenţiale. În esenţă, astăzi oamenii vor să găsească un mijloc de a se vindeca, de a prinde „peştii" cei mari care mişună în adâncurile minţii şi sufletului lor şi care îi obosesc, îi înnebunesc. Tirania gândurilor, pătrunderea în marea vieţii noastre a gândurilor drăceşti dă naştere sentimentelor de vinovăţie, depresiei şi unei mari dureri sufleteşti. Calea tămăduirii de toate acestea o aflăm în sânul Tradiţiei noastre ortodoxe niptice.

A doua imagine de care se slujeşte Sfântul Diadoh este cea a ochiului omenesc (27).

Când ochii sunt sănătoşi, pot vedea şi cele mai mici gâze, însă când suferă vreo vătămare, atunci chiar şi lucrurile mari abia le zăresc, *„iar pe cele mici nici nu le prind cu simţul vederii"*[1].

Această imagine este potrivită şi pentru cele ale sufletului. În privinţa acestuia şi îndeosebi a minţii – care este şi se numeşte *ochiul sufletului* – lucrurile stau întocmai ca şi în cazul ochiului trupesc. Sufletul se întunecă prin *„iubirea de lume"*, prin iubirea materiei şi a lucrurilor lumii. În această stare, sufletul, chiar cunoscând că a săvârşit un păcat mare, precum uciderea, de pildă, rămâne liniştit, iar pe celelalte nu numai că nu le poate zări, ci le socoteşte încă

[1] *Ibidem.*

drept izbânzi. Dimpotrivă, dacă omul leapădă orbirea, atunci și cele mai mici greșeli le va vedea ca fiind mari și va plânge pentru ele.

Însemnat este faptul că, potrivit Sfântului Diadoh al Foticeii, oamenii *„a căror minte nu e răpită niciodată de la pomenirea lui Dumnezeu"*, *„își cunosc cu de-amănuntul toate greșelile lor"*. Aceasta însă este lucrarea celor puțini, căci puțini sunt cei a căror minte nu se dezlipește niciodată de pomenirea lui Dumnezeu.

Vedem aici în chip limpede că păcatul orbește mintea și, în genere, sufletul omului, așa încât nu mai poate vedea adevărata realitate pe care o trăiește. Nu-și cunoaște moartea duhovnicească. Păcatul nu trebuie înțeles drept încălcarea unei legi, nu înseamnă depozitarea unor stări în așa-numitul subconștient, ci este o boală a ochiului sufletului, boală ce prin minte trece, desigur, și asupra trupului. În fapt, mintea întunecată este mânată de simțurile și de patimile trupului. Omul se află atunci într-o desăvârșită necunoștință (*ágnoia*).

Aceasta înseamnă că mintea, care înainte de cădere era luminată, iar acum s-a întunecat, trebuie să primească lumina Harului lui Dumnezeu, așa încât să poată ocârmui cu bună rânduială întreaga existență a omului. Dreapta orientare a minții este o lucrare de mare însemnătate pe calea străbătută de om către dobândirea îndumnezeirii și a sfințeniei.

A treia imagine este legată de petrecerea tâlhărească și răpirea de prăzi (28).

Numai cel mai puternic decât tâlharul îl poate lega pe unul ca acesta și poate slobozi prăzile pe care le-a răpit. În chip lămurit imaginea își află temeiul în însuși cuvântul Mântuitorului Hristos (Matei 12:29)[1].

Iată și felul în care trebuie să o înțelegem: tâlharul este diavolul, iar prada, sufletul omului pe care acesta l-a luat în stăpânire, îndepărtându-l de Dumnezeu. Cel mai tare decât diavolul, Care îl poate slobozi pe om, este numai Duhul Sfânt.

Într-adevăr, potrivit Sfântului Diadoh: *„Numai Duhul Sfânt poate să curățească mintea"*. Câtă vreme boala nu este una morală sau sufletească (la nivelul simțămintelor omului), ci duhovnicească, pricinuită de înrobirea sufletului întreg de către diavol, înseamnă

---

[1] *„Cum poate cineva să intre în casa celui tare și să-i jefuiască lucrurile, dacă nu va lega întâi pe cel tare și pe urmă să-i prade casa?"* (Matei 12:29). *(n. trad.)*

că dobândirea curăţiei nu are nimic de a face cu metode tehnice şi consilieri psihologice, nici cu prescripţii de medicamente, ci cu împărtăşirea de darurile Preasfântului Duh. Omul are trebuinţă să primească în inimă Harul Sfântului Duh, de care s-a învrednicit la Taina Sfântului Botez, iar de fiecare dată când acesta se împuţinează sau se acoperă de patimi, se cere o desăvârşită pocăinţă.

Prezenţa Duhului Sfânt în inima omului aprinde *„sfeşnicul cunoştinţei"*, ce luminează întreaga lume lăuntrică a omului. Când în cămările sufletului există acest sfeşnic, atunci *„nu numai că se fac arătate în minte acele mici şi întunecate atacuri (momeli) ale dracilor, ci se şi slăbesc, fiind date de faţă de lumina aceea sfântă şi slăvită"*[1]. Numai prin această lumină a cunoştinţei putem înţelege ce se petrece în lăuntrul nostru, nu prin introspecţii, prin aşa-numita „autoîmplinire" (autorealizare, engl. self-*realization*) sau pe calea psihanalizei. Cunoaşterea fiinţială (*yparxiakí gnósi*) este împărtăşire de Harul Duhului Sfânt, în vreme ce cunoaşterea intelectuală, cerebrală este rezultatul însuşirii unor învăţături omeneşti.

Prin Taina Sfântului Botez şi a Mirungerii, Duhul Sfânt Se sălăşluieşte în adâncul inimii omului, de unde nu mai pleacă niciodată, numai lumina Sa se întunecă din pricina patimilor. Îndemnul Sfântului Apostol Pavel: *„Duhul să nu-L stingeţi"* (I Tesaloniceni 5:19) înseamnă să nu ne facem pricină a întoarcerii Feţei Duhului Sfânt de la noi, cunoscând că depărtarea Sa va lăsa mintea *„înceţoşată şi neluminată"*.

Deopotrivă cu această *energie*-lucrare a Harului Dumnezeiesc este neapărată trebuinţă şi de împreuna-lucrare a omului, de vreme ce toate sunt roade ale *sinergiei*. Trebuie să fim împreună-lucrători, străduindu-ne în orice chip să-L odihnim pe Duhul Sfânt, mai cu seamă prin pacea sufletului, *„ca să avem sfeşnicul cunoştinţei luminând în noi totdeauna"*.

3. Simţirea minţii şi a inimii

Un loc central în învăţătura Sfântului Diadoh al Foticeii îl ocupă problema simţirii sufletului, minţii şi a inimii. Dată fiind marea însemnătate a acestei teme, vom puncta pe marginea ei câteva aspecte.

[1] *Ibidem*, p. 320.

Potrivit învățăturii Sfinților Părinți, după cum am văzut și în cele de mai sus, omul este alcătuit din suflet și trup. Prin urmare, simțuri are atât trupul (simțuri trupești), cât și sufletul (simțuri sufletești). Înainte de cădere, în om era o singură simțire a sufletului, precum și o unitate între aceasta și simțurile trupești. După cădere însă, lucrurile s-au schimbat, între suflet și trup a apărut împărțirea, ceea ce înseamnă și o împărțire la nivelul simțurilor, în sufletești și trupești.

După Întruparea Mântuitorului Hristos și cu puterea Sa, când omul se curățește și se învrednicește de vederea Luminii nezidite, aceste simțuri ajung la unitatea lor cea dintâi, altfel spus devin toate o singură simțire, după cum arată Sfântul Simeon Noul Teolog. Astfel, simțul vederii sufletești este și unul al auzului și al gustului, auzul sufletesc este simț al văzului și al gustului, iar simțul sufletesc al gustului devine deopotrivă simț al văzului și al auzului.

Despre simțurile trupești și simțirea sufletului vorbesc toți Părinții niptici ai Bisericii și, desigur, și Sfântul Diadoh al Foticeii. Vom sublinia câteva puncte din cuprinsul învățăturii sale.

a) Simțurile sufletului și ale trupului

Omul, ca unul ce este purtător de trup, are simțuri trupești, însă, fiind alcătuit și din suflet, are, deopotrivă, și o simțire sufletească. Totodată, deși cele cinci simțuri ale sufletului se deosebesc între ele potrivit cu trebuințele trupului, *„nu există decât o singură simțire naturală a sufletului"*[1] (29).

Simțirea sufletului în starea sa firească (naturală) este una singură, însă în urma căderii ea s-a împărțit în două *energii*-lucrări. Se pare că Sfântul Diadoh înțelege prin aceasta faptul că simțirea sufletului a cunoscut, după cădere, împărțire, de vreme ce a dobândit și această mișcare spre rău și s-a amestecat în chip pătimaș cu simțurile trupești. Însă, în omul ce se ridică mai presus de cele omenești și nădăjduiește spre cele viitoare, ia naștere și acea simțire simplă, pe care o lucrează Duhul Sfânt (25). Prin urmare, alta este simțirea omului pătimaș-căzut, stăpânit de patimile păcătoase, și alta a celui însu-

[1] *Ibidem.*

flat de Duhul Sfânt, care mai înainte, cu Harul lui Dumnezeu, și-a curățit puterea pătimitoare și înțelegătoare a sufletului.

Într-un alt punct din cuprinsul capetelor sale gnostice, Sfântul Diadoh dă o definiție a simțirii minții. Scrie: *„Simțirea minții constă în gustarea precisă a realităților distincte din lumea nevăzută"*. Iar în continuare explică faptul că, așa cum simțul trupesc al gustului, sănătos fiind, deosebește fără greșeală cele bune de cele rele, tot astfel și simțirea minții, *„când începe să se miște în deplină sănătate și fără griji, poate să simtă din belșug mângâierea dumnezeiască și să nu mai fie răpită niciodată de contrarul aceleia"*[1] (30). Aceasta este simțirea de care se bucură mintea sănătoasă și lipsită de orice grijă dinspre cele pământești și neînsemnate.

Există însă o înrâurire pe care simțirea sufletului, numită și simțire a minții, o lucrează asupra simțurilor trupului, după cum și acestea din urmă influențează, la rândul lor, simțirea sufletului.

Propriu *„sufletului simțitor și iubitor de Dumnezeu"* este a căuta slava lui Dumnezeu, prin păzirea poruncilor, și a se desfăta întru smerenie (12), această experiență a simțirii sufletului revărsându-se și asupra trupului. De altfel, mintea se desfătează de legile duhului, în vreme ce simțurile trupului voiesc să urmeze plăcerilor. De aceea, Harul lui Dumnezeu *„lucrând prin simțirea minții înveselește trupul celor ce sporesc în cunoștință cu o bucurie negrăită"*[2] (79).

Una dintre învățăturile de căpătâi ale Sfântului Diadoh este aceea că prin Sfântul Botez Harul lui Dumnezeu se sălășluiește în adâncul minții, rămânând ascuns simțirii minții. Când însă mintea începe să-L iubească pe Dumnezeu, se descoperă atunci *„o parte din bunătățile Harului"*, care *„intră într-un chip negrăit în comunicare cu sufletul prin simțirea minții"*[3] (77, 79). Și, desigur, prin suflet, acest Har Dumnezeiesc se revarsă și asupra trupului și a simțurilor acestuia.

Însă și simțurile trupului au o înrâurire asupra simțirii sufletului, minții și a inimii, influențând întreg universul sufletesc al omului, când acesta petrece fără de grijă și nu se împărtășește de bucuria Harului lui Dumnezeu.

Din pricina păcatului lui Adam, simțurile trupului *„se împotrivesc"* în genere *„credinței"*, ca unele ce se mărginesc la lucrurile de

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem*, p. 342.
[3] *Ibidem*, p. 341.

aici, în vreme ce credința vestește măreția bunurilor viitoare (55). Aceasta este și pricina pentru care văzul, gustul și toate celelalte simțuri, când ne slujim de ele fără măsură, *„slăbesc ținerea de minte a inimii"*[1] (56). Simțurile trupești, folosite fără măsură, alungă pomenirea lui Dumnezeu, o slăbesc (74).

b) Energia-*lucrarea demonilor și simțurile trupești.* Energia-*lucrarea Harului și simțurile sufletești*

Este limpede faptul că vorbim despre simțuri ale trupului și, deopotrivă, despre o simțire a sufletului, în măsura în care între suflet și trup, între simțurile sufletești și cele trupești există, desigur, o înrâurire reciprocă.

Un aspect interesant este acela că, în omul căzut și pătimaș, aceste simțuri se confundă, iar mângâierile dumnezeiești și cele venite de la diavol se amestecă. Când omul începe însă să-și curățească sufletul, ajunge să facă deosebirea dintre simțurile trupești și simțirea sufletească cea una, înțelege care este simțirea dăruită de Duhul Sfânt și care dulceața înșelătoare pe care i-o aduc diavolii.

În afară de simțirea curată a minții există și o simțire *„la aparență plăcută"*, care provine de la diavol. Când mintea începe să simtă mângâierea Duhului Sfânt, atunci diavolul *„caută și el să mângâie sufletul printr-o simțire la aparență plăcută, aducând peste noi, în vremea liniștirii de noapte, o adiere asemenea unui somn foarte ușor"*[2]. Omul poate deosebi mângâierea Duhului Sfânt de mângâierea înșelătoare a diavolului dacă va stărui în rostirea rugăciunii lui Iisus, în pomenirea numelui lui Hristos (31).

Am văzut mai sus învățătura Sfântului Diadoh potrivit căreia după Botez Harul lui Dumnezeu sălășluiește în adâncul minții-inimii omului. Simțim că din adâncul inimii izvorăște dragostea dumnezeiască când păstrăm fierbinte pomenirea lui Dumnezeu. Însă *„duhurile rele de aci înainte se mută și se încuibează în simțurile trupului, lucrând prin natura lor ușor de influențat a trupului asupra celor care sunt încă prunci cu sufletul"*. Duhurile viclene se încuibează în simțurile trupești ale unora ca aceștia și lucrează prin mijloci-

[1] *Ibidem*, p. 329.
[2] *Ibidem*, p. 321.

rea lor. După cum Sfântul tâlcuieşte în continuare, se duce o luptă între Harul dumnezeiesc şi duhurile răutăţii. Harul lui Dumnezeu înveseleşte trupul *„lucrând prin simţirea minţii"*, în vreme ce dracii, *„prin simţurile trupului, robesc sufletul, îmbiindu-l, ucigaşii, cu sila spre cele ce nu vrea, mai ales când ne află umblând fără grijă şi cu nepăsare pe calea credinţei"*[1] (79).

Înlăuntrul inimii nu pot petrece deopotrivă Harul lui Dumnezeu şi dracii cu *energiile*-lucrările lor, ci ori unul ori celălalt, însă în adâncul inimii sălăşluieşte, după Botez, numai Harul Dumnezeiesc, diavolul, ca unul ce a fost izgonit, lucrând doar din afară. Ni se pare că şi gândurile drăceşti purced din inimă, de vreme ce sufletul primeşte înrâurirea atacurilor diavolului, căci *„mintea noastră, având o simţire foarte fină, îşi însuşeşte lucrarea gândurilor şoptite ei de gândurile rele oarecum prin trup"*[2] (83). Aceasta se întâmplă când omul nu luptă. Când, dimpotrivă, lucrează virtuţile, mai cu seamă neagoniseala, atunci Harul Dumnezeiesc îi va lumina toată firea printr-o simţire mai adâncă şi, *„din această pricină, săgeţile drăceşti se vor stinge în afară de simţirea trupului"*[3] (85). Aceasta înseamnă că odată ce omul primeşte, prin simţirea minţii, însuflarea Harului Dumnezeiesc, atacurile diavolului, ce se lucrează prin simţurile trupului, se sting, şi, totodată, are loc ceva mai mult decât atât. Harul Duhului Sfânt stinge săgeţile de foc ale dracilor *„în afară de simţirea trupului (...), încă pe când sunt în aer"*[4] (85).

c) Simţirea minţii, inimii şi sufletului

În învăţătura Sfântului Diadoh al Foticeii *simţirea sufletului* se prezintă în chip felurit. Sfântul o numeşte deopotrivă *„simţire a minţii"* (24, 76 ş.a.), *„simţire înţelegătoare"*[5] (*noerá*) (7, 1) sau *„simţirea minţii sănătoase"* (32), alteori *„simţire a sufletului"* şi *„a inimii"* (14, 91, 23, 17), iar în alte locuri vorbeşte despre *„simţurile inimii"* (85) sau *„simţirea duhului"* (15).

[1] *Ibidem*, p. 342.
[2] *Ibidem*, p. 346.
[3] *Ibidem*, p. 347.
[4] *Ibidem*.
[5] În traducerea românească, *„noerá aísthisi"* (*„simţire înţelegătoare"*) este redat tot prin sintagma comună *„simţire a minţii"*, *ibidem*, p. 313. *(n. trad.)*

Toate acestea sunt legate de faptul că în Tradiția Sfinților Părinți, așa cum o aflăm lămurită în scrierile Sfântului Grigorie Palama, prin *nous* se înțelege atât sufletul în ansamblul său, cât și *energia*-lucrarea, respectiv esența lui, care este *inima*. În toate aceste cazuri este vorba despre o simțire lăuntrică prin care ajungem la părtășia și cunoașterea vieții Duhului, cunoaștere ce se revarsă mai apoi și asupra trupului și, în genere, asupra tuturor oamenilor.

d) Simțire și încredințare (vestire)

De obicei noi, oamenii, spunem că trebuie să ajungem la trăirea lui Dumnezeu. Sfântul Diadoh vorbește însă despre cunoașterea lui Dumnezeu *„cu toată simțirea și încredințarea"*[1]. Trebuie să ne oprim puțin și asupra acestui aspect.

Dumnezeu nu este o idee sau o valoare abstractă, ci o Persoană reală. Omul care se află în părtășie cu Dumnezeu dobândește simțirea Lui. Când ne vom îndulci de Harul Dumnezeiesc, *„vom simți cu adevărat că Dumnezeu este «Cel Ce lucrează în noi și să vrem, și să lucrăm pentru bunăvoință» (Filipeni 2:13)"*[2] (93). Ne ridicăm atunci mai presus de patimi, *„simțind neîncetat lucrarea Duhului Sfânt"*[3] (99). Viața duhovnicească este în întregime una simțită, a trăirii, nu a ideilor.

Părtășia cu Dumnezeu este exprimată de Sfântul Diadoh ca simțire (*aísthisi*) și încredințare (*pliroforía*, vestire). Este vorba despre o simțire și o încredințare a sufletului și a trupului ce îi sunt dăruite omului de Dumnezeu. Când ajunge să-L iubească pe Dumnezeu, omul gustă din dulceața Acestuia *„cu toată simțirea și încredințarea"* (44). Există o rugăciune mai presus de orice lărgime, *„proprie numai acelora care sunt plini în toată simțirea și încredințarea lor de Harul Duhului Sfânt"*[4] (68). Duhul Sfânt face sufletul să guste din dulceața lui Dumnezeu *„cu toată simțirea și încredințarea"*[5] la începutul vieții sale duhovnicești, astfel încât mintea să cunoască din experiență care este răsplata luptelor duhovnicești (90). Celui ce a dorit să

[1] *Ibidem*, p. 350.
[2] *Ibidem*, p. 353.
[3] *Ibidem*, p. 357.
[4] *Ibidem*, p. 337.
[5] *Ibidem*, p. 350.

se împărtășească de dragostea dumnezeiască, i s-a dăruit aceasta de către Preabunul Dumnezeu *„întru simțire și încredințare multă"*[1] (91). Sufletul are smerita cugetare ca însușire firească, *„când mintea e luminată de harul dumnezeiesc întru simțire și siguranță multă"*[2] (95). *„Toate virtuțile le primește mintea prin simțire, înaintând după o măsură și o rânduială negrăite. Dar dragostea duhovnicească nu o poate câștiga cineva până ce nu va fi iluminat întru toată încredințarea de Duhul Sfânt"*[3] (89).

Este limpede faptul că experiența venirii și gustării Harului Dumnezeiesc se petrece *„întru toată simțirea și încredințarea"*. Nu ține de închipuiri și de speculații raționale, nu este vorba despre o teologie scolastică, ci despre trăire, despre o experiență deopotrivă a sufletului și a trupului. Această legătură, prin suflet și trup, cu Dumnezeu aduce cu sine cunoașterea Lui.

e) Simțire și cunoaștere

Învățătura Dfântului Diadoh al Foticeii lasă să se vadă faptul că Harul Dumnezeiesc se face simțit prin această simțire a sufletului, ceea ce duce, desigur, la cunoașterea lui Dumnezeu. Este vorba despre cunoașterea empirică, prin experiență, a lui Dumnezeu de către omul ce se deschide spre primirea energiilor Sale.

Trebuie să subliniem dintru început faptul că, potrivit învățăturii Sfântului Diadoh, *„cuvântul duhovnicesc umple de siguranță simțirea minții, căci e purtat de lucrarea dragostei ce izvorăște din Dumnezeu. De aceea mintea noastră se îndeletnicește, fără să fie silită, cu grăirea despre Dumnezeu"*[4] (7). Când *energia*-lucrarea dumnezeiască a Duhului Sfânt ajunge să lumineze adâncurile inimii, atunci putem *„să gustăm binele cu o simțire neîmpărțită, adică cu toată afecțiunea sufletului"*[5] (29). Este vorba aici despre încredințarea și împărtășirea de *energia*-lucrarea Duhului Sfânt.

---

[1] *Ibidem*, p. 351: *„Mi-a povestit careva dintre cei ce iubesc pe Domnul cu o voință nesăturată: «Dorind eu să cunosc lămurit dragostea lui Dumnezeu, mi-a dăruit aceasta Bunul întru simțire și încredințare multă»". (n. trad.)*

[2] *Ibidem*, p. 355.

[3] *Ibidem*, p. 350.

[4] *Ibidem*, p. 313.

[5] *Ibidem*, p. 320.

Această încredințare (*pliroforía*) și gustare a Harului Dumnezeiesc îl conduce pe om la cunoaşterea lui Dumnezeu. Cu sufletul se petrece întocmai ca şi cu trupul. După cum trupul cunoaște hrana prin gustare, tot astfel şi sufletul, ce primeşte *energiile*-lucrările Duhului Sfânt, *„poate să simtă din belşug mângâierea dumnezeiască şi să nu mai fie răpit niciodată de contrarul aceleia"*[1] (30). Într-un alt loc, Sfântul Diadoh al Foticeii vorbeşte despre *„cunoștința [ce] lucrează întru multă simțire și încredințare"„în inimi"*[2] (94).

Cunoașterea (*gnósi*) lui Dumnezeu este, așadar, experiență, încredințare, gustare. Iar această cunoaștere este una neînșelată fiindcă mai înainte inima omului a fost curățită. Scrie Sfântul Diadoh: *„Deci la experiența simțirii nemateriale vom ajunge fără rătăcire dacă vom subția materia prin osteneli și dureri"*[3] (24).

f) Simțirea lui Dumnezeu în Lumină

În învățătura niptică a Bisericii se vorbește mult despre vederea Luminii nezidite, dat fiind faptul că, urmând un mod de vieţuire isihast, omul poate ajunge la vederea lui Dumnezeu în Lumina nezidită.

Sfântul Diadoh scrie în cuprinsul celor o sută de capete gnostice despre un oarecare *„dintre cei ce iubesc pe Dumnezeu cu o voință nesăturată"* – în mod vădit este vorba de sine însuși – că, dorind să cunoască lămurit dragostea dumnezeiască, a primit de la Dumnezeu acest dar *„întru simțire și încredințare multă"*. Atât de mult a simțit această lucrare a Harului, încât *„sufletul se grăbea să ajungă cu o negrăită bucurie și dragoste să iasă din trup și să ajungă la Domnul, nemaiștiind parcă chipul vieții acesteia trecătoare"*[4] (91). Lucrarea dragostei lui Dumnezeu nu a fost una închipuită, nu s-a mişcat în spațiul intelectului, al raționamentelor sau al schemelor psihologice, ci i s-a dăruit întru simțire și încredințare.

Această experiență personală a Sfântului ne dă putința de a ne apleca asupra unor aspecte din învățătura Sfântului Diadoh cu pri-

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem*, p. 354.
[3] *Ibidem*, p. 318.
[4] *Ibidem*, p. 351.

vire la vederea lui Dumnezeu și la condițiile care trebuie îndeplinite pentru dobândirea acesteia.

Înainte de simțirea lui Dumnezeu în Lumină are loc curățirea inimii, iar omul ajunge să trăiască frica lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, înainte de a-L simți pe Dumnezeu în Lumină, simte Harul Dumnezeiesc ca un foc. Așa cum se întâmplă cu rănile trupești, care au trebuință să fie mai întâi curățate, ca să poată lucra apoi asupra lor leacurile, la fel stau lucrurile și în privința sufletului. Când acesta începe să se curățească cu multă luare-aminte, *„simte frica lui Dumnezeu ca pe un leac adevărat al vieții care, mustrându-l, îl arde ca într-un foc fără durere"*[1] (17). La început omul simte frica dumnezeiască ca un foc ce îi arde patimile, însă apoi ajunge și la simțirea dragostei lui Dumnezeu. Sufletul se curățește treptat și *„ajunge la curățirea desăvârșită, sporind în dragoste pe măsură ce se micșorează frica din el. În felul acesta ajunge la dragostea desăvârșită, în care, cum am zis, nu mai este frică, ci nepătimirea deplină, produsă de slava lui Dumnezeu"*[2] (17). Mai întâi omul este stăpânit de frica dumnezeiască cea curățitoare, pentru ca apoi, cu cât inima îi devine mai curată dinspre lucrarea patimilor, prin simțirea acestei frici în chipul focului, cu atât sporește în el dragostea care, crescând, scoate afară frica. Când omul se izbăvește de grijile pământești, mintea sa ajunge să petreacă într-o stare de desăvârșită liniște și negrijă (*amerimnía*), iar atunci *„o strâmtorează frica de Dumnezeu, curățind-o întru simțire multă de toată grosimea pământească, ca astfel să o aducă la marea dragoste a bunătății lui Dumnezeu"*[3] (16).

La început Harul lui Dumnezeu este simțit ca foc ce arde patimile. De îndată ce omul va începe să păzească poruncile lui Dumnezeu și să cheme numele lui Hristos, *„focul sfântului Har se va revărsa și peste simțurile mai de din afară ale inimii, arzând cu totul neghina păcatului omenesc"*[4] (85). Numele lui Hristos, chemat fără încetare, *„arde toată pata de pe fața sufletului printr-o simțire puternică. Căci Dumnezeul nostru este «foc mistuitor» (Deuteronom 4:24)"*[5] (59).

Simțirea lucrării lui Dumnezeu ca foc este însă numai prima treaptă a vieții duhovnicești, ea pregătind nașterea din nou a omu-

[1] *Ibidem*, p. 317.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 316.
[4] *Ibidem*, p. 347.
[5] *Ibidem*, p. 331.

lui și dăruindu-i pacea și vederea Dumnezeieştii Lumini. Însuși Harul îşi schimbă lucrarea din foc în Lumină. Când începem să împlinim poruncile lui Dumnezeu, *„Harul, luminând toate simțurile noastre printr-o adâncă simțire, va arde, pe de o parte, amintirile noastre, iar, pe de alta, îndulcind inima noastră cu pacea unei iubiri statornice, ne va face să izvorâm gânduri duhovnicești nu după trup"*[1] (88).

Prin curățirea minții de patimi sporește puterea ei de a înainta pe urmele lui Dumnezeu, de vreme ce *„dragostea ne leagă sufletul însuși de bunătățile lui Dumnezeu, adulmecând printr-o simțire a minții urma Celui nevăzut"*[2] (1). După ce gustă din bunătățile lui Dumnezeu, simțirea minții ne călăuzește la bunurile cele nevăzute, după cum simțurile trupești ne mână la desfătarea cu *„cele ce ni se arată bune"*[3] (24). Această mişcare a minții şi a simțurilor către Dumnezeu este o mişcare către desfătarea dragostei, adică a energiei nezidite a lui Dumnezeu. Cel care Îl iubește pe Dumnezeu *„întru simțirea inimii, acela este cunoscut de El"* și sporește neîncetat *„în dragostea lui Dumnezeu"*[4] (14). În vremea acestei lucrări, omul *„se află mai presus și de credință"*[5] (91). Când mintea omului începe *„să guste întru multă simțire din dulceața Preasfântului Duh"*, atunci *„Harul începe să zugrăvească peste chip asemănarea"* (89). Simțirea *„ne arată cum ia formă în noi asemănarea, dar desăvârșirea asemănării o vom cunoaște abia din iluminare"*[6] (89).

Sfântul Diadoh vorbește mult despre simțirea dragostei, despre dragostea dumnezeiască, ieșirea din sine (extaz, răpire) și gustarea bunătății Domnului întru simțirea ce topește *„până și tăria oaselor"* omului, despre lumina cunoștinței, despre ardoarea inimii, dumnezeiasca prefacere a omului, unirea sa cu Dumnezeu (14), gustarea dulceții Lui (44), a mângâierii dumnezeiești (36) și despre sălășluirea Harului înlăuntrul omului (68). Toate acestea sunt energii ale Harului Dumnezeiesc de care se desfătează în chip felurit cel ce își curățește inima și gustă din bogăția dumnezeieștii bunătăți.

În scrierea de față, Sfântul Diadoh numește toate aceste stări, făcând pomenire de *dulceața, dragostea, luminarea, cunoștința* și *îm-*

[1] *Ibidem*, p. 349.
[2] *Ibidem*, p. 312.
[3] *Ibidem*, p. 318.
[4] *Ibidem*, p. 315.
[5] *Ibidem*, p. 352.
[6] *Ibidem*, p. 350.

părtășirea omului *de Lumină.* Vorbind despre lucrarea cuvântului duhovnicesc, arată că acesta *„păstrează sufletul celui ce-l grăiește pururea neiubitor de slavă deșartă, căci, mângâind toate părțile sufletului prin simțirea inimii, îl face să nu mai aibă trebuință de slava de la oameni"*[1] (11). Când omul *„se va îmbrăca cu toate virtuțile și mai ales cu desăvârșita sărăcie, atunci Harul îi va lumina toată firea printr-o oarecare simțire mai adâncă, încălzindu-l spre mai multă dragoste de Dumnezeu"*[2] (85). Altfel spus, Harul Dumnezeiesc luminează întreaga ființă a omului, pătrunzând până în adâncurile firii lui.

Pe calea naşterii sale din nou, Lumina Harului Dumnezeiesc i se descoperă omului şi deopotrivă se ascunde de la el. După cum scrie Sfântul Diadoh, la începutul luptei duhovnicești, *„Harul obișnuiește să umple sufletul de lumină prin simțire multă"*, însă, când omul înaintează în nevoințe, *„adeseori Harul lucrează nesimțit tainele sale în sufletul contemplativ (văzător) și cuvântător de Dumnezeu"* (69). Sfântul vorbește în chip lămurit despre Harul Dumnezeiesc care luminează viața omului cu Lumina Sa.

Scriem aceasta întrucât, în cuprinsul celor o sută de capete gnostice, Sfântul Diadoh ne îndeamnă să nu nădăjduim că ni se va arăta slava lui Dumnezeu în chip văzut (36). Întreaga scriere vădește faptul că Sfântul Diadoh primește cele despre luminarea Harului Dumnezeiesc și arătarea Luminii nezidite, însă în acest punct vrea să-i păzească pe monahi de păreri greșite referitor la vederea Luminii cu ochii trupești și de înșelarea nălucirilor diavolești.

Această stare duhovnicească dă naștere extazului dumnezeiesc, ieșirii din sine: *„Și așa de mult am simțit această lucrare, încât sufletul se grăbea cu o negrăită bucurie şi dragoste să iasă din trup şi să ajungă la Domnul, nemaiştiind parcă chipul vieții acesteia trecătoare"*[3] (91). Mintea revarsă simţirea Harului Dumnezeiesc și asupra trupului, aşa încât *„bucuria adevărată ce se revarsă atunci în suflet şi în trup este o înștiințare neînşelătoare despre viața cea nestricăcioasă"*[4] (25). Desigur, *„când începe cineva să simtă cu îmbelșugare dragostea lui Dumnezeu, începe să iubească și pe aproapele întru simțirea duhului"*[5] (15).

[1] *Ibidem*, p. 314.
[2] *Ibidem*, p. 347.
[3] *Ibidem*, p. 351.
[4] *Ibidem*, p. 319.
[5] *Ibidem*, p. 316.

Prin cele punctate mai înainte nu ne-am propus o analiză a întregii învăţături a Sfântului Diadoh al Foticeii cu privire la înaintarea omului pe calea naşterii din nou şi a împărtăşirii cu Dumnezeu, ci ne-am aplecat îndeosebi asupra celor spuse cu privire la simţirea duhovnicească şi la felul în care aceasta duce la trăirea şi cunoaşterea lui Dumnezeu, de vreme ce Dumnezeu nu este o idee abstractă, ci o Persoană Care vine în comuniune cu omul, astfel încât acesta ajunge, la rândul său, să-I simtă prezenţa.

Cele de mai sus privitoare la simţire constituie o temă centrală în învăţătura Sfântului Diadoh al Foticeii şi a Părinţilor asceţi ai Bisericii şi ţin de strânsa legătură dintre suflet şi trup. Când simţurile comune sufletului şi trupului sunt dăruite lui Dumnezeu, omul dobândeşte acea cunoaştere fiinţială *„întru simţire şi încredinţare"*, înaintând pe calea curăţirii, luminării şi îndumnezeirii.

Potrivit Sfântului Diadoh, cunoaşterea lui Dumnezeu este fiinţială şi i se descoperă omului care se învredniceşte de primirea acestei descoperiri. Este vorba despre o cunoaştere care se dăruieşte minţii omului, mintea (*nous*) fiind o energie a sufletului, ce lucrează în paralel cu raţiunea-cugetarea (*logikí-diánoia*). Cunoaşterea lui Dumnezeu se dobândeşte prin simţirea minţii-*nous*. În vreme ce cugetul-raţiune, prin simţurile sale, cunoaşte şi comunică cu lumea înconjurătoare, mintea-*nous* rămâne în legătură şi în comuniune cu Dumnezeu. Mintea este cea care supraveghează sufletul, cunoscând toate mişcările acestuia, deopotrivă şi *energia*-lucrarea gândurilor drăceşti. Pentru a rămâne însă într-o stare sănătoasă şi a-şi săvârşi însemnata ei lucrare, mintea trebuie să fie curăţită de Duhul Sfânt. Nici o altă putere în afara Lui nu poate ajuta la curăţirea acestui organ al sufletului. Aşadar, tema noastră nu ţine de sfera moralei, a sentimentelor ori a psihologiei, ci este una cu deosebire teologică.

februarie 2004

XIII

CONSIDERENTE PRACTICE ALE ECUMENISMULUI ÎN TEOLOGIE ȘI ÎN ASCEZĂ

Cunoaştem faptul că Biserica Ortodoxă este și se numește ecumenică deoarece se întinde în întreg cuprinsul lumii locuite (*oikouméne*) și se ridică mai presus de orice îngrădire a naționalității sau rasei. Termenul *ecumenică (oikoumenikí)* este strâns legat de un altul, *sobornicească (katholikí, universală)*, dată fiind mărturisirea pe care o rostim în *Simbolul de credință* despre *„una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică"*.

Ecumenică nu este însă totuna cu *ecumenistă (oikoumenistikí)*. Există o mare deosebire între Biserica ecumenică și cea ecumenistă, aceasta din urmă ocârmuindu-se după principiile ecumenismului.

Înainte de a ne apleca propriu-zis asupra temei noastre, *Considerente practice ale ecumenismului în teologie și asceză,* trebuie să lămurim pe scurt ce anume înțelegem prin termenul *ecumenism (oikoumenismós).*

1. Principalele teorii despre ecumenism

Numim *ecumenism* această mișcare care a căpătat amploare în ultimele veacuri și care se exprimă printr-o seamă de teorii eclesiologice, cu alte cuvinte, teorii ce privesc Biserica. Vom puncta cinci dintre acestea.

Prima este *„teoria ramurilor"*, potrivit căreia toate confesiunile creștine la un loc și fiecare dintre ele în parte sunt ramuri ale unui singur arbore al Creştinismului şi, prin extrapolare, toate confesi-

unile, inclusiv Biserica Ortodoxă, caută plinătatea adevărului, pe care, în virtutea acestei teorii, nu îl dețin singure, în fiecare regăsindu-se numai o parte a sa.

O teorie paralelă cu aceasta este *„teoria celor doi plămâni"*, care afirmă că Biserica – Trupul lui Hristos – răsuflă prin doi plămâni, creștinismul răsăritean și cel apusean.

Astfel de teorii relativizează Biserica Ortodoxă cu privire la adevărul revelat pe care aceasta îl deține, recunoscând fațete ale adevărului și ale vieții și în sânul celorlalte confesiuni eterodoxe. Potrivit învățăturii Sfinților Părinți, Biserica Ortodoxă nu poate accepta așa ceva.

A doua teorie eclesiologică a ecumenismului este așa-numita *„teologie baptismală"*. Este vorba despre o teorie potrivit căreia *„unde se săvârșește botezul în numele Sfintei Treimi, acolo se află și adevărata Biserică, ce îi cuprinde în sânul său și pe eterodocși"*. Desigur, toate acestea sunt simple afirmații la nivel teoretic, de vreme ce problema care apare este că, deși în cadrul mai multor confesiuni creștine se aduce închinare unui Dumnezeu în Treime, totuși teologia fiecăreia cu privire la ipostasurile Dumnezeului Treimic, la esența și la energiile Sale nezidite este diferită.

Profesorul Andreas Theodorou scrie: *„Teologia baptismală este îndoielnică și cu neputință de acceptat, ca una ce, trecând peste barierele confesionale, tinde să încetățenească în sânul Bisericii celei «una, sfântă, sobornicească și apostolească» eretici și eterodocși, ca mădulare de drept ale acesteia, numai în virtutea simplului fapt că săvârșesc botezul în numele Sfintei Treimi, fără a lua în seamă alte aspecte ale identității lor eclesiologice, greșita lor credință, eresul și înșelarea de care sunt chinuiți"*[1].

A treia teorie teologică și eclesiologică este cea a așa-numitei *„unități (încorporări) ecumenice"*. Este vorba despre teoria fundamentală a anglicanilor, potrivit cărora toate mădularele Bisericii pot dăinui împreună chiar dacă împărtășesc credințe contrare, în măsura în care nu creează probleme unității Bisericii. Nu poate fi socotită însă ortodoxă o asemenea teorie ce contestă adevărul Bisericii și urmărește așa-numita *„unire a Bisericilor"*, văzută ca unire a unor organizații creștine. Nu se întemeiază pe adevărul revelat predani-

[1] Andreas Theodorou, în publicația *Orthodoxi Martyria*, vol. 69, iarna 2003, p. 98 și urm.

sit de Hristos Apostolilor, adevăr trăit și mărturisit de Sfinții Părinți ai Bisericii. De altfel, după cuvântul Mântuitorului Hristos: *„Cel ce va strica una din aceste porunci, foarte mici, și va învăța așa pe oameni, foarte mic se va chema în împărăția cerurilor"* (Matei 5:19)[1].

A patra teorie teologică este așa-numitul *„sincretism dogmatic interconfesional"*. Este vorba despre părerea împărtășită de unii, potrivit căreia diferențele dogmatice dintre eterodocși sunt simple tradiții de ordin formal ce țin de fiecare *„biserică"* în parte, încetățenite de-a lungul veacurilor sub înrâurirea feluritelor datini locale, și, prin urmare, ele trebuie depășite pentru a putea vedea unitatea Bisericii, care se exprimă prin toată această diversitate de chipuri și forme. Nici această teorie nu poate fi împărtășită de ortodocși, întrucât există o deosebire vădită între Tradiția Bisericii – adevărul revelat – și tradițiile ce țin de aspecte exterioare ale vieții bisericești.

În sfârșit, cea de a cincea teorie *„teologică"* este așa-numitul *„sincretism interreligios"*. Este vorba despre credința cultivată de anumiți *„teologi ortodocși"* din diaspora, potrivit cărora trebuie să vedem punctele comune din cadrul tuturor marilor religii monoteiste și cu acestea să lucrăm la zidirea unității religioase a întregii lumi. Firește, nici această teorie nu poate trece de o cercetare critică riguroasă, întrucât punctele comune care privesc expresia exterioară a dogmelor nu pot șterge adâncile deosebiri de ordin dogmatic. Nu atât punctele comune exprimă adevărul, cât învățăturile de credință și teologia care le diferențiază.

Este limpede faptul că prin intermediul unor asemenea teorii *„teologice și eclesiologice"* se urmărește crearea unei biserici ecumeniste, ele trădând, în fapt, un minimalism dogmatic și o relativizare a credinței ortodoxe, ceea ce duce, desigur, la lepădarea adevărului descoperit de Hristos și păstrat de Biserica Ortodoxă, care este adevăratul Lui Trup.

Ne vom ocupa în continuare de un alt aspect de mare însemnătate, de modul – multora necunoscut – în care este practicat ecumenismul în sânul Bisericii Ortodoxe, prin promovarea unei teologii și asceze comune, care în esența lor nu sunt ortodoxe, isihaste și patristice, ci scolastice și robite rațiunii omului.

---

[1] *Ibidem*, p. 80.

2. Teologie şi ecumenism

Teologia Bisericii Ortodoxe diferă de cea a papismului și a protestantismului în puncte fundamentale ce țin atât de metodologia urmată, cât și de rezultatele obținute. Teologia ortodoxă este teologia Prorocilor, a Apostolilor și a Părinților adunați la Sfintele Sinoade Ecumenice și Locale, o teologie isihastă – empirică, a Revelației –, împărtăşire de Harul nezidit al lui Dumnezeu, în vreme ce teologia papistașă este una scolastică, având în centrul ei logica și speculația rațională. Același lucru este valabil și cu privire la deosebirile existente între Biserica Ortodoxă și protestantism.

Când vorbim despre ecumenism în teologie, înțelegem faptul că s-a ajuns la un amestec plin de confuzii al celor două teologii, ortodoxă și eterodoxă, în virtutea faptului că amândouă ar presupune, chipurile, aceeași metodologie, ar avea aceeași viziune și aceleași principii directoare, deosebirea constând doar în citarea unor surse de referință diferite în cadrul lucrărilor teologice. Această afirmație se sprijină mai cu seamă pe credința că scrierile Sfinților Părinți sunt supuse unei exegeze întemeiate pe analizele teologilor apuseni (papistași și protestanți), în vreme ce criteriile exegezei proprii Tradiției ortodoxe a Bisericii noastre sunt trecute cu vederea. Teologii academici care fac parte din această categorie întrebuințează pe scară largă lucrările exegetice ale eterodocșilor și încearcă să găsească pasaje din scrierile Sfinților Părinți care să exprime întocmai viziunea îmbrățișată de ei. În felul acesta, rămân la o singură viziune exegetică „întărită" pe temeiuri patristice, fără a mai cerceta diferența dintre cadrul exegetic pe care se sprijină tâlcuirea textelor Sfintei Scripturi la Sfinții Părinți ai Bisericii și cel folosit de creștinii altor confesiuni.

a) Exemple grăitoare

Vom puncta în cele de mai jos câteva exemple grăitoare.

Unii teologi interpretează cuvântul *„ca toți să fie una"* (Ioan 17:21) din rugăciunea arhierească a lui Hristos ca referire la o așa-zisă unitate viitoare a bisericilor și se folosesc de el în mod abuziv pentru a susține că Hristos ar fi vestit de mai înainte faptul că toate confesiunile creștine vor dobândi în viitor o unitate comună și vor alcă-

tui o singură biserică, prin aceasta înțelegând că acum Biserica este divizată. Însă tâlcuirea ortodoxă a cuvântului este diferită. Acest *„ca toți să fie una"*, aflat în strânsă legătură cu *„după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine"*, ***„Eu întru ei** şi Tu întru Mine, ca ei **să fie desăvârşiți** întru unime"*, ***„ca să vadă slava** Mea pe care Mi-ai dat-o"* (Ioan 17:21, 23, 24) se referă în chip limpede la unimea Apostolilor la vederea slavei lui Dumnezeu, a Luminii nezidite, care s-a petrecut în ziua Cincizecimii, de vreme ce atunci li s-a dăruit unimea-unitatea. Prin urmare, sfinții care se învrednicesc de vederea Luminii nezidite dobândesc unimea cu Apostolii și împărtășesc aceeași credință cu ei.

Alți teologi aduc în sânul Bisericii Ortodoxe credința apuseană potrivit căreia dogmele Bisericii și adevărul revelat ar cunoaște de-a lungul veacurilor o mai adâncă și mai deplină înțelegere și cunoaștere. Este o teorie dezvoltată de teologii papistași pentru a-și îndreptăți rătăcirea de la învățătura Sfinților Părinți ai Sinoadelor Ecumenice și introducerea unor dogme noi. Este un fapt evident că înțelegerea lor în ceea ce privește învățătura dogmatică se sprijină pe logică şi pe speculații raționale. Potrivit învățăturii patristice însă, Revelația s-a dat o dată pentru totdeauna în ziua Cincizecimii, când Apostolii au primit Duhul Sfânt şi întreaga cunoştință. Este grăitor cuvântul din epistola Sfântului Apostol Iuda, fratele Domnului: *„Simțit-am nevoie să vă scriu şi să vă îndemn ca să luptați pentru credința dată sfinților, o dată pentru totdeauna"* (Iuda 1:3). Când cei îndumnezeiți ajung, prin curățire și luminare, la vederea Luminii nezidite şi trăiesc experiența Cincizecimii, se fac părtași aceleiași credințe cu cea a Apostolilor. Remarcăm aceasta în epistolele Sfântului Apostol Pavel, ca unul ce s-a învrednicit și el de aceeaşi experiență prin vederea lui Hristos întru slavă; a primit, astfel, Duhul Sfânt şi a devenit Apostol al lui Iisus Hristos. Prin urmare, omul nu înțelege mai în profunzime Tradiția revelată odată cu trecerea veacurilor, ci sfinții fiecărei epoci, care ajung să trăiască Cincizecimea, sunt cei care o exprimă, slujindu-se de limbajul vremii lor, spre înfruntarea ereticilor.

Alți teologi consideră că teologia este legată de metafizică, idee tributară teologiei și tradiției apusene, potrivit căreia dimensiunii naturale îi corespunde întru totul o alta, supranaturală. Este vor-

ba despre așa-numita ontologie, despre lumea ideilor lui Platon și metafizica clasică, *„analogia rațională" (stohastikí analogía),* după cum o numește Sfântul Grigorie Palama, și pe care Sfinții Părinți o resping în chip hotărât. *Analogia entis* (analogia ființei) și *analogia fidei* (analogia credinței) nu au corespondență în învățătura ortodoxă în ceea ce privește eclesiologia. Sfinții Părinți ai Bisericii nu vorbesc despre cele naturale și supranaturale, ci despre cele zidite și nezidite, arătând că energia nezidită a lui Dumnezeu își vădește lucrarea în întreaga creație. Prin urmare, nu putem vorbi despre o legătură între metafizică și teologia ortodoxă. Aceasta din urmă este, pe de o parte, cuvântul revelat despre Dumnezeu, iar, pe de alta, cea care îi arată omului calea tămăduirii, călăuzindu-l către vederea Luminii nezidite în Persoana Cuvântului.

Alți teologi filosofează, vorbind despre comuniunea Persoanelor Sfintei Treimi și, în temeiul credinței lor, încearcă să dovedească așa-zisul adevăr al multor altor teorii teologice, antropologice și sociale secundare. Sfinții Părinți ai Bisericii nu vorbesc însă despre comuniunea Persoanelor, ci despre comuniunea firii-esenței. Persoanele Sfintei Treimi au însușiri comune și însușiri specifice, neîmpărtășibile. Cele comune sunt firea, esența, *energia*-lucrarea, de vreme ce Tatăl Îi comunică esența Sa Fiului și Duhului Sfânt, iar cele neîmpărtășibile sunt însușirile ipostatice ale fiecărei Persoane: pentru Tatăl, nenașterea, pentru Fiul, nașterea, iar pentru Duhul Sfânt, purcederea. De altfel, nu persoana este modul ființării firii-esenței, ci însușirile ipostatice sunt înseși trăsăturile ipostasurilor-persoanelor.

Mai sunt și alții, care în parte primesc credința apuseană-tomistă cu privire la energiile zidite ce ar exista în Dumnezeu. Aceștia cred că în Dumnezeu nu există numai energii nezidite, ci și unele zidite, prin mijlocirea cărora Dumnezeu comunică cu lumea. O astfel de concepție contravine în chipul cel mai direct întregii Tradiții biblice și patristice, potrivit căreia, de vreme ce esența este nezidită, nezidite sunt și energiile dumnezeiești. Dacă omul ar intra în părtășie cu Dumnezeu prin energii zidite, nu ar putea nicicum să se mântuiască.

Unii teologi aduc și în spațiul Bisericii Ortodoxe concepția apuseană potrivit căreia două sunt izvoarele credinței, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Însă învățătura ortodoxă cu privire la această problematică indică Revelația (descoperirea) drept izvor al credinței,

Revelaţie pe care au primit-o cei îndumnezeiţi, Prorocii, Apostolii şi Părinţii. Este vorba despre cuvintele negrăite şi nezidite pe care le trăiesc prin experienţa Revelaţiei cei îndumnezeiţi şi pe care le transmit mai apoi fiilor lor duhovniceşti, prin mijlocirea cuvintelor şi înţelesurilor zidite, călăuzindu-i către experienţa personală a teologiei Revelaţiei. Astfel, Sfânta Scriptură nu este Cuvântul lui Dumnezeu, ci cuvânt despre Cuvântul lui Dumnezeu.

Totodată, există unii teologi care vorbesc despre unitatea Tainelor între diferitele confesiuni, precum şi despre recunoaşterea validităţii anumitor Taine săvârşite în cadrul altor confesiuni, în ciuda teologiilor lor diferite. În Tradiţia patristică însă, Biserica, Ortodoxia şi Dumnezeiasca Euharistie sunt una, legătura dintre ele este atât de strânsă încât nu pot fi concepute una în lipsa celeilalte.

Similară acestei teorii este şi cea despre Împărăţia lui Dumnezeu văzută ca o Dumnezeiască Liturghie la care iau parte credincioşii. Faptul că Dumnezeiasca Liturghie reprezintă centrul vieţii bisericeşti este un aspect ce nu poate fi, desigur, contestat. Problema apare când participarea credincioşilor la Dumnezeiasca Liturghie are loc fără îndeplinirea anumitor condiţii de neapărată trebuinţă, ea fiind, cu alte cuvinte, despărţită de isihasmul ortodox. Iar o problemă încă mai mare se iveşte când această învăţătură despre Împărăţia lui Dumnezeu este asociată cu unele realităţi de ordin instituţional şi cu simpla participare fizică la Dumnezeiasca Liturghie, fiind dat uitării faptul că, potrivit Sfinţilor Simeon Noul Teolog şi Grigorie Palama, Împărăţia lui Dumnezeu este vederea Luminii nezidite în Ipostasul Cuvântului. Prin urmare, nu este vorba despre o realitate zidită, nici despre o participare formală la un act liturgic, ci despre trăirea Tainei Cincizecimii, adică a vederii-lui-Dumnezeu şi a îndumnezeirii, după ce mai înainte omul s-a împărtăşit de *energia*-lucrarea dumnezeiască cea curăţitoare şi luminătoare.

Sunt şi alţii care se străduiesc şi se încăpăţânează să vadă în cadrul acestor sisteme religioase puncte comune, fără a ţine seama de deosebirile existente. Însă puncte comune ale experienţei religioase putem afla în sânul tuturor religiilor. Aceasta nu înseamnă că ele şi exprimă aceeaşi învăţătură de credinţă. Dacă nu cercetăm cadrul în care se mişcă experienţa religioasă, diferit de la caz la caz, ajungem să trăim în duhul ecumenismului.

Asupra tuturor acestor aspecte teologice de mare însemnătate s-a aplecat cu deosebită grijă pururea-pomenitul Părinte Profesor Ioannis Romanidis, tocmai pentru faptul că Părintele a fost un foarte bun cunoscător atât al tradiției apusene, papistașe și protestante, cât și al teologiei patristice. Există scrieri și omilii ale sale înregistrate care dezbat aceste probleme teologice. Părintele însuși a condus cu puterea cuvântului său lupta pentru reîntoarcerea teologiei ortodoxe la izvoarele Sfinților Părinți, descriind și analizând criteriile Tradiției ortodoxe patristice. Există și alți Profesori contemporani din cadrul Facultăților de Teologie care s-au ocupat în studiile lor de cercetarea atentă a acestor aspecte legate de credință, încercând să scoată teologia ortodoxă din robia babilonică pe care tradiția apuseană a înstăpânit-o asupra ei.

Vom oferi în continuare un exemplu grăitor dintr-un vechi studiu al pururea-pomenitului Profesor Ioannis Karmiris, din care se poate vedea limpede înrâurirea concepțiilor teologice apusene asupra teologiei ortodoxe academice.

b) Idei împărtășite de Părintele Profesor Ioannis Karmiris

Pururea-pomenitul Profesor și academician Ioannis Karmiris a fost o mare personalitate teologică pe scena istoriei bisericești contemporane a Greciei, scrierile sale fiind numeroase și de mare interes. Studiile pe care le-a întocmit la vârsta maturității exprimă cugetul bisericesc ortodox. Pururea-pomenitul Părinte Profesor Ioannis Romanidis mi-a spus că, în vremea în care își redacta teza de doctorat despre păcatul strămoșesc, lucrare în care aducea o critică virulentă, din perspectivă ortodoxă, la adresa teologiei apusene, mai cu seamă a lui Toma d'Aquino, pe marginea unor teme precum: legăturile lui Dumnezeu cu lumea, energiile dumnezeiești nezidite, crearea și căderea omului, moartea etc., Ioannis Karmiris i-a fost profesor coordonator, conducătorul științific al lucrării. A fost și el, la rândul lui, adânc influențat de părerile doctorandului său.

Exemplul pe care îl vom menționa în cele de mai jos vizează unul dintre studiile de început ale Profesorului Ioannis Karmiris – se poate ca în scrierile sale ulterioare să-și fi retractat ideile din tinerețe – care au fost publicate în anul 1935, pe când era Profesor la Faculta-

tea de Teologie, la vârsta de numai 31 de ani. Facem cunoscut acest caz nu din dorința de a-l expune criticii pe pururea-pomenitul Profesor, ci din pricina faptului că astfel de păreri au fost împărtășite de mulți dintre Profesorii de teologie academică ai anilor trecuți, care nu s-au lăsat numai influențați de părerile savanților apuseni, ci le-au și introdus în spațiul ortodox al Elladei, fără a cunoaște câtuși de puțin temeiurile Tradiției patristice ortodoxe.

Pururea-pomenitul Profesor Ioannis Karmiris a tradus în limba greacă și a editat *Summa Theologica* a scolasticului Toma d'Aquino. În introducerea la primul volum al operei a formulat o seamă de idei care nu pot fi acceptate de către Biserica Ortodoxă. Desigur, așa cum am arătat în cele de mai sus, le consemnăm aici din pricina faptului că până nu demult ele erau îmbrățișate de mulți teologi – vestitori ai robiei babiloniene instăpânite asupra teologiei ortodoxe, care în Grecia ultimilor ani au școlit în duhul unor asemenea idei generații întregi de teologi greci, clerici și mireni.

Citind introducerea semnată de Profesorul Ioannis Karmiris la *Summa Theologica* a lui Toma d'Aquino, remarcăm în cuprinsul ei unele puncte centrale, pe care le redăm foarte succint în cele de mai jos.

În primul rând, întâlnim concepții contradictorii, fapt care îl aruncă pe cititor într-o stare de confuzie. Deși autorul întărește la început o idee, ajunge în continuare să o combată în parte, prezentând în paralel și poziția ortodoxă. Nu vom insista mai mult în legătură cu acest aspect.

În al doilea rând, subliniază faptul că Sfinții Părinți ai Bisericii au urmat îndeosebi filosofia lui Platon, în vreme ce ereticii s-au slujit cu precădere de filosofia lui Aristotel. Aflăm scris că Sfinții Părinți și-au putut împlini lucrarea cu ajutorul filosofiei platonice[1]. Autorul socotește că Sfinții Părinți ai Bisericii și Fericitul Augustin s-au slujit în formularea dogmelor de credință de Platon și de neoplatonici, în vreme ce ereticii l-au întrebuințat mai cu seamă pe Aristotel pentru a-și susține părerile. Platonismul, spune Profesorul Karmiris, a dăinuit în cadrul învățăturii patristice până în secolul al V-lea, când i-a cedat locul aristotelismului, însă chiar și după aceasta idealismul lui Platon a supraviețuit în sânul ei *„sub forma misticismu-*

[1] Ioannis Karmiris, în: Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, trad. de Ioannis Karmiris, vol. 1, Athena, 1935, p. 14.

lui neoplatonic al lui Dionisie Areopagitul"[1]. În această lucrare atrage, totodată, atenția asupra faptului că Sfinții Părinți ai Bisericii au pus temelia lucrării lor teologice cu ajutorul filosofiei platonice, însă nu au trecut cu vederea şi nu le-a fost străină nici filosofia aristotelică, *„de vreme ce acestea se completează una pe alta"*. Afirmă, de altfel, că în teologia greacă a dăinuit întotdeauna concepția că *„idealismul lui Platon este mai apropiat de creştinism"*, iar nu *„pragmatismul lui Aristotel"*, de aceea și teologia patristică s-a arătat neîncrezătoare față de putința concilierii şi armonizării creştinismului cu aristotelismul, pricină pentru care s-a îndreptat spre Platon și spre Plotin[2].

În al treilea rând, o altă teză pe care o dezvoltă este aceea că scolasticismul apusean reprezintă o continuare a scolasticimului Sfinţilor Părinți ai Bisericii, fiind o dezvoltare și o depăşire a tradiției scolastice a Bisericii Ortodoxe.

În introducerea Profesorului Ioannis Karmiris se afirmă că, începând cu secolul al VI-lea, odată ce a luat sfârşit statornicirea dogmelor de credință, a început sistematizarea logică şi prelucrarea filosofică *„a Materialului predanisit"*, demers în vederea căruia s-a recurs la aristotelism. Astfel, în prima parte a secolului al VI-lea, *„începe perioada scolastică în teologia greacă"*[3].

Vorbind despre scolasticism, înțelegem acea metodă care presupune folosirea rațiunii-logicii (*logiki*), nu numai pentru exprimarea experienței Revelației, ci și pentru o mai bună aprofundare și înțelegere a sa. Filosofia scolastică are un caracter eclectic și reprezintă o sinteză de idei și de principii preluate din toate sistemele filosofice, îndeosebi din aristotelism, însă și din platonism, din augustinismul neoplatonic, stoicism și pitagoreism[4]. Vom vedea, desigur, în cele de mai jos, că acestea nu concordă cu Tradiția patristică; nu facem aici decât să expunem părerile pururea-pomenitului Profesor.

Aceasta este dezvoltarea pe care, potrivit Profesorului Karmiris, a cunoscut-o scolasticismul în Tradiția patristică. Îi socotește și îi numește aristotelici, respectiv scolastici pe Leontie Bizantinul, Sfinții Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Patriarhul Fotie și Ghenadie

[1] *Ibidem*, pp. 18-19.
[2] *Ibidem*, pp. 40-41.
[3] *Ibidem*, pp. 19-20.
[4] *Ibidem*, p. 25.

Scolarul[1]. Notează, totodată, părerea teologului german Harnack cu privire la Sfântul Ioan Damaschin, pe care îl caracterizează *„mai întâi de toate scolastic"*, de vreme ce a întrebuințat *„metoda scolastică și dialectică în Apus, ridicând și această problemă a nominalismului și realismului, care a devenit fundamentală pentru știința Evului Mediu"*[2].

Făcând în chip arbitrar joncțiunea teologiei patristice cu cea apuseană, afirmă că și Biserica Răsăritului are teologia ei scolastică și că teologia scolastică apuseană este continuatoarea celei scolastice grecești, cu deosebirea că la Părinții greci metoda scolastică *„nu a căpătat caracterul unui raționalism exacerbat"*[3]. Afirmă, totodată, că teologia scolastică a Apusului s-a dezvoltat începând cu secolul al XII-lea, iar în continuare *„a depășit-o pe cea greacă, ce începuse treptat să decadă"*[4].

În al patrulea rând, pururea-pomenitul Profesor afirmă că Toma d'Aquino, cel mai mare teolog scolastic al Apusului, a cărui învățătură este și cea oficială a *„Bisericii Apusene"*[5], fiind socotit, desigur, sfânt în Apus, a fost influențat de Sfinții Părinți ai Bisericii și mai cu seamă de Sfântul Ioan Damaschin. Deosebirea constă însă în faptul că Sfinții Părinți au folosit filosofia platonică, în vreme ce Toma d'Aquino, pe cea aristotelică, de aceea tomismul constituie *„un măreț sistem teologico-filosofic"*, constituit ca urmare a sintezei dintre creștinism și filosofia aristotelică[6]. În viziunea autorului, Toma d'Aquino a întemeiat *„un sistem creștin-aristotelic"* comun, pe care-l socotește a fi întocmai cu *„învățătura Bisericii"*[7]. De altfel, opera teologică a lui Toma d'Aquino reprezintă o sinteză a ideilor filosofice aristotelice și augustiniene[8]. În continuare este subliniat faptul că Toma d'Aquino a fost în mare măsură influențat de Sfinții Ioan Damaschin, Chiril al Alexandriei și Ioan Gură de Aur, precum și de Sfântul Vasilie cel Mare, Origen, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa etc.[9]

[1] *Ibidem*, p. 20.
[2] *Ibidem*, p. 29.
[3] *Ibidem*, p. 44.
[4] *Ibidem*, p. 50.
[5] *Ibidem*, p. 9.
[6] *Ibidem*, p. 14.
[7] *Ibidem*, pp. 16-17.
[8] *Ibidem*, pp. 24-25.
[9] *Ibidem*, pp. 30-31.

În al cincilea rând, susține că *Summa Theologica,* acest sistem teologic perfect creat de Toma d'Aquino, a primit influența învățăturii Sfinților Părinți ai Bisericii, pentru a avea, la rândul său, înrâurire mai apoi și asupra altor Părinți ai acesteia.

Pururea-pomenitul Profesor scrie că *Summa Theologica* a lui Toma d'Aquino se întemeiază pe Sfânta Scriptură, pe Sfânta Tradiție și pe *„filosofia peripatetică"*, astfel încât cele două autorități sunt *„cuvântul dumnezeiesc și cel omenesc"*[1]. Scrie, de asemenea, că, după Aristotel, *Summa Theologica* se sprijină pe Augustin și face trimitere la *„Părinții bisericești platonici și neoplatonici greci, iar mai cu seamă la Dionisie Areopagitul"*[2], ce constituie principalul izvor al teologiei[3], dar și la alți Părinți ai Bisericii, această influență fiind, desigur, *„nu numai metodologică, ci și pragmatică"*, care face referire și la conținutul învățăturii[4]. Dezvoltând pe larg această idee, afirmă, desigur, în continuare că teologia lui Toma d'Aquino, așa cum opera sa, *Summa Theologica,* o vădește, nu a primit numai înrâurirea Sfinților Părinți greci ai Bisericii, ci și ea, la rândul ei, a influențat întreaga gândire a Părinților, a scriitorilor bisericești și a teologilor care i-au urmat. Au existat, desigur, și unii care s-au împotrivit acestei învățături tomiste[5].

În al șaselea rând, socotește că teologia mistică, pe care o întâlnim în scrierile Sfântului Dionisie Areopagitul, nu a avut o influență numai *„asupra teologiei grecești bizantine și însăși asupra celei mistice (Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, isihaștii ș.a.), ci a devenit în paralel și unul dintre temeiurile teologiei scolastice ale Apusului, așa încât a corespuns în chip deplin cadrului teoretic și duhului mistic al acestora"*[6].

Consemnând aceste idei, afirmă însă că teologul ortodox poate cerceta tomismul *„ca pe oricare alt sistem teologic și filosofic catolic ori protestant"*[7]. Și ajunge, desigur, să scrie că toate direcțiile teologice din spațiul Bisericii – de trebuință fiind numai rămânerea în sânul ei – se completează una pe alta și contribuie la o mai adân-

[1] *Ibidem,* p. 14.
[2] *Ibidem,* p. 25.
[3] *Ibidem,* p. 27.
[4] *Ibidem,* pp. 31-32.
[5] *Ibidem,* p. 33 și urm.
[6] *Ibidem,* p. 28.
[7] *Ibidem,* p. 51.

că înțelegere a Revelației dumnezeiești, dincolo de orice primejdie. Mai concret scrie:

„Căci, așa cum cugetarea platonică și cea aristotelică din spațiul filosofiei se completează fără de tăgadă una pe cealaltă, tot astfel și feluritele direcții și tendințe ale teologiei teoretice, de vreme ce este un lucru de la sine înțeles faptul că se mișcă în cadrul statornicit și de obște predanisit al Bisericii, se completează una pe cealaltă, contribuind la o mai bună aprofundare și înțelegere a conținutului Dumnezeieștii Revelații; acest lucru este mai cu seamă valabil cu privire la filosofia aristotelico-tomistă, care reprezintă un sistem filosofic creștin de mare însemnătate – în afară de cel dintâi, al lui Origen, fără a exista vreo deosebire esențială între ele –, așa încât ar putea fi socotit într-o anumită măsură un instrument tehnic al logicii, pus la dispoziția sistemelor grecești în mare parte platonice. Nu există nici o primejdie în aceasta!"[1]

Chiar și singur acest fragment citat vădește confuzie și duh ecumenist, de vreme ce învățătura patristică este numită *„sistem grecesc"* și, mai mult decât atât, *„platonic"*, autorul afirmând, de altfel, că sistemele filosofice, așa-numitul scolasticism, toate se completează unul pe altul, ajutând, astfel, la o mai adâncă înțelegere a Revelației și, desigur, că îndeletnicirea cu cercetarea lor nu ridică nici o primejdie. Asemenea păreri nu pot fi acceptate de către Biserica Ortodoxă.

c) Caracterul greșit al acestor idei

Concepțiile Profesorului Karmiris, care afirmă că Sfinții Părinți ai Bisericii sunt platonici, că teologia lor a constituit temelia pe care s-a dezvoltat ulterior teologia scolastică a Apusului, că învățătura mistică a Sfântului Dionisie Areopagitul este expresia neoplatonismului și influența ei s-a făcut simțită în rândul celorlalți Părinți isihaști ori că teologia scolastică o completează pe cea patristică, fiind mijlocul ce asigură o mai adâncă înțelegere a Revelației etc., au fost împărtășite, de altfel, de mulți dintre Profesorii de teologie din vechime. Ele vădesc însuși conținutul ecumenismului din sfera teologiei, fapt pentru care nici nu pot fi acceptate de către Biserica Ortodoxă. Cuvintele Sfinților Părinți, pe care le redăm în cele ce urmează, întăresc această realitate.

[1] *Ibidem*, p. 52.

În primul rând, Sfinții Părinți ai Bisericii cunoșteau în chip lămurit deosebirea dintre teologia ortodoxă și filosofie, mai cu seamă cea metafizică. De altfel, nici nu-i putem împărți pe Părinți în platonici și aristotelici.

Pentru a oferi câteva exemple trebuie să avem în vedere cuvântul Sfântului Grigorie Teologul cu privire la modul în care au lucrat Sfinții Părinți ai Bisericii. Făcând referire la spusele lui Platon: *„A înțelege cu mintea pe Dumnezeu este lucru greu; a spune însă ce este El, este cu neputință"*, exprimă exact contrariul acestora: *„A spune ce este Dumnezeu, este cu neputință, iar a-L înțelege cu mintea este și mai cu neputință"*[1], arătând că nu putem filosofa despre Dumnezeu, așa cum făceau filosofii. Iar într-un alt loc îi îndeamnă pe ascultătorii săi să lepede *„tăcerea lui Pitagora*[2]*, boabele orfice*[3] *și îngâmfarea mai nouă cu privire la vorba «El a zis»*[4]*, (...) doctrina despre idei a lui Platon, emigrările din corp în corp și circuitele sufletelor noastre și reminiscențele și iubirile urâte trezite în suflet de corpurile frumoase, (...) ateismul lui Epicur, strâmta providență a lui Aristot[el] și arta lui subtilă și doctrina lui cu privire la murirea sufletului și omenescul [antropomorfismul] dogmelor lui, (...) îngâmfarea stoicilor, (...) golul umplut de aiurelile spuse [de cinici]"* etc.[5]

Și Sfântul Vasilie cel Mare a studiat, totodată, științele și filosofia epocii sale, însă le-a părăsit pe toate după ce a devenit cleric. Socotea că în vremea îndeletnicirilor sale cu studiul înțelepciunii

[1] Sf. Grigorie Teologul, *Opere*, vol. 4, *EPE*, p. 14. Reproducem fragmentele după traducerea românească: Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, p. 82. *(n. trad.)*

[2] *„Ucenicii lui Pitagora păstrau tăcere timp de cinci ani. În acest timp ascultau cele vorbite. Preceptul acesta pitagoreic este amintit și de Clement al Alexandriei (Stromata, lib. V), spunând că a fost introdus pentru purificarea celor cinci simțuri. Se mai crede că această interdicție a fost introdusă și în virtutea maximei «tempus tacendi et tempus loquendi» (este o vreme când să tăcem și o vreme când să vorbim)"*, Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, p. 186, n. 50. *(n. trad.)*

[3] *„Discipolii lui Pitagora se abțineau de la mâncarea bobului (leguminoasă cu bobul mai mare ca cel de fasole). Când erau întrebați despre rațiunea acestei abstinențe, ei răspundeau că așa „a spus el însuși" – „ipse dixit". Preceptul acesta a fost luat de la Orfeu. Filosoful, se crede, nu trebuia să mănânce bob, fiindcă această legumă are proprietatea de a încălzi și dilata sângele, împingând astfel la senzualitate, sau învolburând mintea cu un fel de vapori și astfel tulburându-i liniștea. Se mai credea că această leguminoasă produce sterilitate la femei și chiar la plante, dacă se aruncau la rădăcina lor coji de bob. Deveneau sterile și păsările de curte dacă mâncau din fructele acestei plante. Pitagora mai respingea mâncarea bobului și pentru că se foloseau de el judecătorii în darea sentințelor (Vezi Elias, op. cit., col. 327, 407-408 și 503)". (n. trad.)*

[4] Gr.: *„αὐτός ἔφα"*, lat.: *„ipse dixit"*, *„A spus el însuși"*. *(n. trad.)*

[5] *Ibidem*, p. 28 și urm.

lumești a trăit în starea celui cufundat într-un somn adânc, însă, de îndată ce a înțeles că *„este lipsită de folos înțelepciunea aceasta de nimic a mai-marilor acestui veac"*, a dorit după *„minunata lumină a adevărului Evangheliei"*[1]. Sfântul îndeamnă, desigur, la studiul înțelepciunii vechilor filosofi, însă numai în anumite condiții și împrejurări.

Sfântul Grigorie de Nyssa, vorbind despre vechea înțelepciune, arată că aceasta este *„mereu în durerile nașterii, dar nedând niciodată viață pruncului"*. Iar în continuare spune: *„Căci ce fruct a dat filosofia în cursul lungilor dureri ale nașterii, vrednic de atâtea opintiri și osteneli? Nu sunt toți lepădați ca slabi și neîmpliniți, înainte de a veni la lumină prin naștere? Dar pot oare să se nască dacă sunt acoperiți cu totul în sânurile sterpe ale înțelepciunii neroditoare?"*[2]

Sfântul Grigorie Palama, care l-a înfruntat pe scolasticul Varlaam, a evidențiat faptul că Tradiția niptică a Bisericii și, în genere, întreaga sa teologie nu are nici o legătură cu filosofia. Mai mult decât atât, teologia se opune filosofiei[3]. Sfântul Grigorie face această observație cu caracter general: *„Dacă vei cerceta, vei vedea că toate, sau cele mai multe dintre cumplitele erezii, de aici au început"*[4].

Cele amintite mai sus nu sunt o seamă de idei fragmentare preluate din scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii, ci exprimă însăși poziția Bisericii, așa cum a fost ea limpede formulată în așa-numitul *Sinodicon al Ortodoxiei*, în care sunt date anatemei toate ideile și învățăturile filosofice despre Dumnezeu, lume, om și mântuirea acestuia.

Desigur, pentru a răspunde celor ce se îndeletniceau cu filosofia, Părinții s-au slujit de limbajul acesteia, însă este vădit faptul că au conferit termenilor filosofici un alt conținut și o altă semnificație. Din această pricină Sfântul Grigorie Palama scrie: *„Chiar dacă vreunul dintre Părinți ar rosti aceleași cuvinte ca și cei din afară, identitatea este doar la nivelul vorbirii, căci la nivelul înțelesurilor este o mare deosebire"*. Iar în continuare tâlcuiește acest cuvânt, arătând că Sfinții Părinți au *„mintea lui Hristos"* [I Corinteni 2:16], în vreme ce filosofii,

[1] Sf. Vasilie cel Mare, *Opere*, vol. 2, *EPE*, pp. 70-71.

[2] Sf. Grigorie de Nyssa, *Opere*, vol. 9, *EPE*, p. 192. Reproducem fragmentele după traducerea românească: Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri I*, trad. Pr. prof. dr. D. Stăniloae și Pr. Ioan Buga, Ed. IBMBOR, București, p. 40. *(n. trad.)*

[3] Sf. Grigorie Palama, *Opere*, vol. 2, *EPE*, p. 100 și urm: *„[Înțelepciunea omenească] este opusă cunoașterii duhovnicești celei adevărate". (n. trad.)*

[4] *Ibidem*, p. 108.

dacă nu se află chiar sub însuflarea demonilor, *„vorbesc după mintea lor omenească"*[1].

Din cele punctate pe scurt aici se poate observa faptul că Sfinții Părinți ai Bisericii nu sunt nici platonici, nici neoplatonici sau aristotelici, ci oameni îndumnezeiți, care prin curățire, luminare și îndumnezeire au ajuns la părtășia cu Dumnezeu, teologhisind apoi în Biserică în chip neînșelat.

În al doilea rând, nu este corect a socoti teologia scolastică apuseană drept continuarea unei așa-zise teologii scolastice ortodoxe. Iar aceasta din două motive:

Un prim motiv ar fi faptul că există o mare deosebire între teologia patristică, care este una isihastă, întemeiată pe Revelație, și teologia scolastică – de felul ei omenească și supusă rațiunii omului. Vom reveni asupra acestui aspect arătat mai sus.

Al doilea motiv este că amândouă teologiile, cea patristică și cea scolastică, folosesc metodologii diferite. Metoda teologhisirii la Sfinții Părinți este înaintarea pe calea curățirii, luminării și îndumnezeirii, în vreme ce metoda scolasticilor presupune logica, speculația rațională și imaginația.

Astfel, Părinții Bisericii au dobândit cunoașterea din experiență a lui Dumnezeu, în vreme ce scolasticii au ajuns să formuleze teorii care nu pot fi acceptate de ortodocși, precum teoria despre identitatea esenței și a energiei în Dumnezeu.

O mare însemnătate are observația că teologia scolastică a pus semnul egal între termenii *ratio* (lat.) și *lógos* (gr.), deși primul *„înseamnă capacitatea rațională a cugetării (diánoia) de a deosebi și a corela obiectele gnozei"*, în vreme ce *„lógos"* trimite *„în limba greacă, printre altele, la colectarea, definirea și punerea în ordine și în armonie"*. Fericitul Augustin a împărțit acest *ratio* în *„inferior și superior, identificând «ratio superior» cu «intellectus», socotit și el, în chip greșit, a fi totuna cu «nous (mintea)»"*[2].

Este cunoscut, de altfel, faptul că în vechea filosofie greacă, îndeosebi în cea presocratică, *lógos* nu era totuna cu *logikí, rațiunea-logica,* ci desemna acea putere existentă în univers care orânduiește și

[1] *Ibidem*, p. 86.

[2] V. Panaghiotis Drakopoulos, *Mesaionas, ellinikos kai dytikos*, Ed. Parousia, Athena, 2002, p. 144.

armonizează mulțimea lucrurilor din întreaga zidire. În acest sens este numită a Doua Persoană a Sfintei Treimi *Logos*, ca Cel Ce exprimă voia lui Dumnezeu, Cel prin Care a fost zidită lumea. De asemenea, *nous, mintea* este în Tradiția ortodoxă ochiul sufletului, o energie a sufletului diferită de cea a rațiunii.

În general, un principiu fundamental al teologiei scolastice, precum și al vechilor filosofi greci, este cel privitor la un adevăr comun dat deopotrivă Prorocilor și filosofilor, precum și la o metodă comună de cunoaștere a lui Dumnezeu. Însă, după cum au arătat Sfinții Părinți ai Bisericii, îndeosebi Sfântul Grigorie Palama, adevărul nu este comun, ci îndoit, de vreme ce altul este adevărul despre lumea zidită și altul cel despre Dumnezeu Cel Nezidit, după cum două sunt și metodologiile gnoseologice, dat fiind faptul că prin intermediul rațiunii dobândim cunoașterea lumii, iar prin mintea-*nous* și inimă, cunoașterea lui Dumnezeu. Așadar, nu poate exista nici o legătură între tradiția scolastică și Tradiția niptică a Bisericii[1].

Nu putem socoti scolasticism și metodă scolastică faptul că Sfinții Părinți, într-o anumită conjuctură istorică, au formulat în cuvinte experiența lui Dumnezeu pe care o dobândiseră prin mijlocirea minții-*nous* și a inimii, slujindu-se de termenii uzitați în epoca lor, cărora le-au conferit însă un conținut diferit, precum nici faptul că au sistematizat învățătura Părinților dinaintea lor pentru a putea înfrunta eresurile ivite și a ocroti mădularele Bisericii de acestea.

În al treilea rând, concepția arătată mai înainte, că sursa de inspirație a scolasticilor și cu precădere a lui Toma d'Aquino ar fi învățătura Sfântului Ioan Damaschin, nu este corectă, de vreme ce Sfântul împărtășește o viziune diferită.

Acesta a sistematizat învățătura Părinților dinaintea sa, socotindu-l, desigur, drept părinte duhovnicesc al său pe Sfântul Grigorie Teologul, de a cărui învățătură, ca și de cea a Marelui Vasilie, se folosește adeseori. Ceea ce Sfântul Ioan Damaschin afirmă cu privire la Dumnezeu nu are nici o legătură cu cele susținute de Toma d'Aquino.

De pildă, vorbind despre Dumnezeu, Sfântul Ioan Damaschin spune: *„Prin urmare, este evident că există Dumnezeu. Ființa și natu-*

[1] V. Nikos Matsoukas, *I dipli methodologia Grigoriou tou Palama*, în *Volumul Congresului Teologic organizat întru cinstea și pomenirea Părintelui nostru Grigorie Palama, Arhiepiscopul Thessalonicului*, Ed. Sf. Mitropolii a Thessalonicului, 1986, p. 75 și urm.

ra Lui însă este cu totul incomprehensibilă şi incognoscibilă. (...) Prin urmare, Dumnezeirea este infinită și incomprehensibilă. Şi numai aceasta putem înțelege cu privire la ființa sa, anume nemărginirea şi incomprehensibilitatea Sa. Toate câte le spunem în chip afirmativ cu privire la Dumnezeu nu indică natura Lui, ci cele în legătură cu natura Sa"[1].

Vorbeşte aici în chip limpede despre deosebirea dintre esența (*ousía, ființa*) sau firea (*phýsis, natura*) lui Dumnezeu și energiile Sale, precum și despre faptul că după esență-fire Acesta este necuprins cu mintea (*akatályptos*) și neîmpărtășibil (*améthektos*), însă după energii, dimpotrivă, cunoscut (*katalyptós*) și împărtășibil (*methektós*).

Acest lucru nu are nici o legătură cu teologia scolastică a lui Toma d'Aquino, care în întreg cuprinsul operei sale *Summa Theologica* încearcă să dovedească cu argumente raționale existența lui Dumnezeu. În general, Toma d'Aquino identifică esența lui Dumnezeu cu energiile Sale, vorbind, așadar, despre o energie pură (*actus purus*) și despre energii dumnezeiești zidite, ceea ce ar însemna că omul s-ar împărtăși de energii zidite. Cu alte cuvinte, potrivit lui Toma d'Aquino, Dumnezeu comunică cu lumea și cu omul prin energii zidite, iubirea, pacea, Harul fiind, astfel, energii dumnezeiești zidite. Aceasta este erezia fundamentală a papismului[2]. În opera lui Toma d'Aquino întâlnim principiul de bază al metafizicii, redat terminologic ca *analogia entis (analogia ființei)*, potrivit căreia în mintea lui Dumnezeu există multe idei concepute drept idei ale celor ce subzistă în sine, fără lucrurile propriu-zise și că *„lumea zidită este copia substanței dumnezeiești prin enipostazierea arhetipurilor"*, precum și la nivelul expresiei *analogia fidei (analogia credinței)*. În lumina unei astfel de concepții, este îmbrățișată credința că Dumnezeu a zidit lumea după esență și nu după energie și voință, că a zidit-o din ideile mai înainte existente și nu din nimic, că moartea este o pedeapsă dată de Dumnezeu, că în lumea zidită lucrează energia zidită a lui Dumnezeu, că sufletul tânjeşte după întoarcerea în lumea nenăscută a ideilor etc[3]. Cititorul *Summei Theologice* constată că această ope-

---

[1] Sf. Ioan Damaschin, *Ekdosis akrivis tis Orthodoxou pisteos*, Ed. Pournara, Thessalonic, 1976, pp. 36-38. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, pp. 20-21. *(n. trad.)*

[2] V. Ierótheos, Mitropolit de Nafpaktos și Aghios Vlasios, *Metaxy dyo aionon*, Ed. Sf. Măn. Nașterea Maicii Domnului (Pelaghia), p. 41 și urm.

[3] V. Idem, *Synantisi ellinismou kai hristianismou stin Anatoli kai stin Dysi*, Anatypon, p. 28 și urm.

ră se mişcă într-un cadru raţionalist, prin excelenţă supus logicii omeneşti, încercând să dovedească prin prisma acesteia existenţa lui Dumnezeu şi să îi convingă raţional pe oameni să creadă în El, chiar dacă nu Îl pot înţelege.

Am arătat mai înainte că teologia scolastică a pus semnul echivalenţei între *ratio* şi *lógos-logikí*, semnalând, totodată, şi distincţia pe care Fericitul Augustin o face între *„ratio superior"* şi *„ratio inferior"*. Toma d'Aquino *„susţine că «ratio superior», care se identifică cu «adevărul minţii-nous», reprezintă «cunoaşterea (gnoza) dumnezeiască». Dumnezeu vede toate lucrurile într-unul singur: Sinele Său. Nu este trebuinţă de metode, argumente, distincţii şi uniri. Acelaşi lucru este valabil şi pentru îngeri, în măsura în care aceştia se fac părtaşi cunoaşterii dumnezeieşti. Omul, dimpotrivă, cunoaşte numai în virtutea unor premise, prin lucrările minţii (noetice)"*. Face în continuare o distincţie teologică între supranatural şi natural. Supranaturalul constituie obiectul cercetării teologului prin prisma credinţei, în vreme ce naturalul revine cercetării filosofului prin *ratio*[1].

În teologia ortodoxă însă, nu vorbim despre natural şi supranatural, acesta constituind obiectul metafizicii, ci despre zidit şi nezidit, şi spunem, desigur, că energiile nezidite ale lui Dumnezeu lucrează în chip felurit în întreaga creaţie.

Cunoaştem faptul că Toma d'Aquino, autorul *Summei Theologica*, în care a încercat să unească *„raţiunea cu simţirea, cunoaşterea cu descoperirea, filosofia cu teologia"*, cu puţin înainte de a muri a revăzut cele scrise şi a făcut un comentariu grăitor: *„După Dumnezeiasca Liturghie slujită în cinstea Sfântului Nicolae din data de 6 decembrie 1273, s-a aşezat la biroul său, a împins în lături cartea şi a zis: «Nu pot încuviinţa ceea ce scrie aici»*. Iar când secretarul şi prietenul său apropiat, care ne-a şi făcut cunoscută întâmplarea, a protestat, Toma d'Aquino i-a spus: «*Nu pot să primesc aşa ceva. Toate cele scrise aici sunt lipsite de noimă*». A făcut o scurtă pauză şi a continuat: «*Compară-le cu tot ceea ce am văzut şi mi s-a descoperit şi vei cădea de acord că n-au nici o noimă*». După ce a rostit acest cuvânt, s-a adâncit într-o tăcere ce a ţinut întreaga iarnă. Către începutul primăverii a primit porunca Papei de a participa la sinodul de la Lyon. S-a pregătit de drum, spunându-i secretarului său: «*Poate că, mergând acolo, Dum-*

[1] Panaghiotis Drakopoulos, *op. cit.*, p. 146.

nezeu îmi va dărui vreun lucru bun». Însă, pe când pașii îl purtau spre Lyon, a murit"[1].

În al cincilea rând, de o mare însemnătate este poziția adoptată de Biserică cu privire la scrierile Sfântului Dionisie Areopagitul. Este vorba despre scrieri care prezintă așa-numita teologie mistică a Bisericii, care nu are nici o legătură cu misticismul, ci cu teologia niptică și cunoașterea empirică a lui Dumnezeu, cu luminarea minții și îndumnezeirea, iar nu cu iluminarea rațională.

Biserica recunoaște prin intermediul imnografilor săi marea personalitate a Sfântului Dionisie Areopagitul. Icosul de la Utrenia închinată Sfântului cuprinde următoarele: *„Înger din oameni prin faptele bune făcându-se marele Dionisie, toată cunoștința celor cerești i s-a învățat gândul, ca și cum ar fi fost cu aripi. Pentru aceasta cu laude ca pe un înger să-l cinstim, strigând către dânsul unele ca acestea: Bucură-te, cel ce ai cunoscut pe Hristos prin Pavel; bucură-te, cel ce mulți la Hristos i-ai întors; bucură-te, pierderea capiștilor mulțimii zeilor; bucură-te, gândirea sfatului celui de Dumnezeu cunoscător. Bucură-te, cartea cea de Dumnezeu scrisă a tainicelor vistierii; bucură-te, tăbliță de Dumnezeu închipuită și oglindă cerească; bucură-te, că patima Domnului ai văzut; bucură-te, că de bunăvoie pentru Dânsul te-ai junghiat. Bucură-te, izvorule, cel ce izvorăști înțelepciunea; bucură-te, picătură care stingi nebunia; bucură-te, stăvilarul trecerii celor necredincioși; bucură-te, calea cea neamăgită a mântuirii. Bucură-te, luminătorule care luminezi pe credincioși; bucură-te, părinte a toată lumea!"*[2]

Sfinții Părinți ai Bisericii au arătat o nespus de mare prețuire față de opera Sfântului Dionisie. Printre aceștia se numără Sfântul Maxim Mărturisitorul, autorul *Scoliilor,* Cuviosul Nichita Stithatul, în chip vădit influențat de scrierea despre *„ierahia bisericească"* sau Sfântul Grigorie Palama, care în chip deosebit s-a slujit de bogatele învățături ale Sfântului Dionisie Areopagitul.

Unii teologi au afirmat că învățătura Sfântului Dionisie Areopagitul poartă înrâurirea metafizicii clasice (Platon-Aristotel) și mai cu seamă a neoplatonismului lui Plotin și Proclu, de vreme ce autorul necunoscut al acestor scrieri va fi fost probabil un discipol al lui Proclu. Există însă o mare deosebire între învățătura Sfântului Dio-

[1] *Ibidem,* p. 220.
[2] *Mineiul pe octombrie,* Ed. IMBOR, București, 1983, pp. 44-45. *(n. trad.)*

nisie, așa cum transpare din scrierile sale, și cea platonică, aristotelică sau neoplatonică.

Vom oferi un exemplu pentru a scoate mai bine în evidență această deosebire.

Două sunt principalele temelii ale metafizicii clasice, aceea că Dumnezeu este *„Primul [principiu] nemișcat care mișcă"* (Aristotel), iar, pe de altă parte, că erosul reprezintă mișcarea și întoarcerea sufletelor în lumea ideilor (Platon), așa încât în Dumnezeu – izvorul ideilor – nu poate încăpea erosul, de vreme ce aceasta este expresia unei ne-deplinătăți.

La Sfântul Dionisie Areopagitul întâlnim credința cea adevărată potrivit căreia Dumnezeu este dragoste (eros) și îndrăgit (prin eros), ca dragoste (eros) mișcându-Se spre om, iar ca Cel îndrăgit atrăgând la Sine pe cei ce Îl iubesc. Altfel spus, Dumnezeu nu este nemișcat, așa cum afirma Aristotel, ci Se mișcă și este dragoste (eros), așa încât dragostea nu este semnul unei nedesăvârșiri (slăbiciuni), potrivit lui Platon, ci putere și mișcare. Scrie Sfântul Dionisie: *„Dar ce voiesc în general vorbitorii despre Dumnezeu când Îl numesc o dată eros și iubire, altă dată îndrăgit (prin eros) și iubit? Numirile dintâi Îl arată cauzator și producător și născător; iar cele de al doilea Îl arată pe El Însuși. Și prin primele e mișcat, prin cele de al doilea mișcă. Aceasta arată că El Însuși e mișcător al Său și prin Sine. Astfel Îl numesc pe El iubit și vrednic de iubit, ca frumos și bun. Iar eros și iubire Îl numesc ca fiind putere mișcătoare și în același timp înălțătoare spre Sine, ca fiind singurul El Însuși și prin Sine frumos și bun și ca fiind arătarea Sa prin Sine. Și ca fiind lucrarea bună a unirii cu Sine ridicată peste toată unirea și mișcarea îndrăgită (a erosului), simplă, de sine mișcătoare, de sine lucrătoare, preexistentă binelui, izvorâtoarea bunătății în cele ce sunt și întorcându-le iarăși spre bine"*[1].

Chiar și numai acest fragment vădește în chip lămurit faptul că învățătura Sfântului Dionisie Areopagitul nu poate fi una platonică, aristotelică ori neoplatonică. De altfel, concepția potrivit căreia neoplatonismul a influențat Tradiția niptică și isihastă a Bisericii este lipsită de temei. Vom aborda această temă în cuprinsul capitolului următor.

[1] Sf. Dionisie Areopagitul, *Philokalia ton niptikon kai askitikon*, Ed. patristică Sf. Grigorie Palama, Thessalonic, 1986, vol. 3, p. 116.

Dincolo de exemplul care îl vizează pe pururea-pomenitul Profesor Ioannis Karmiris există și multe altele, precum cele oferite de Olivier Clément, de care nu facem pomenire în studiul de față. Am arătat care sunt ideile împărtășite în tinerețea sa de pururea-pomenitul Profesor, întrucât acestea exprimă, sau cel puțin au exprimat, crezul multor teologi din spațiul academic, mai cu seamă din rândul generațiilor mai vechi, care și-au pus amprenta asupra scrierilor teologice academice. Desigur, studiile ulterioare ale Profesorului Ioannis Karmiris se remarcă prin maturitate și, după cum am subliniat în cele de mai sus, spre sfârșitul activității sale vădesc deopotrivă influența ideilor cuprinse în teza de doctorat a pururea-pomenitului Părinte Ioannis Romanidis cu privire la păcatul strămoșesc.

În genere, trebuie notat faptul că această amestecare a învățăturii Bisericii Ortodoxe și a Sfinților Părinți cu teologia scolastică a Apusului reprezintă o față practică a ecumenismului în sfera teologiei.

3. Asceză și ecumenism

Potrivit învățăturii ortodoxe a Bisericii, asceza este premisa de trebuință pentru a ajunge la trăirea lui Dumnezeu *„întru simțire și încredințare"*. Odată ce omul dobândește cunoașterea ființială a lui Dumnezeu, va întipări această experiență în cuvinte. Cuvintele negrăite ale sfinților ajunși pe treapta îndumnezeirii sunt împărtășite credincioșilor în predică și în întreaga lucrare pastorală a Bisericii prin mijlocirea cuvintelor și a înțelesurilor zidite.

a) Asceza ortodoxă

În cadrul oricărei religii și confesiuni creștine eterodoxe întâlnim o latură ascetică, însă aceasta se deosebește de asceza practicată în sânul Bisericii Ortodoxe.

Părinții Bisericii, ca unii ce sunt purtători ai ethos-ului bisericesc și povățuitori neînșelați, au statornicit în scris acest adevăr, că asceza este calea pe care omul trebuie să o străbată pentru a ajunge de la curățirea inimii la luminarea minții și la părtășia îndumnezeirii. Este vorba despre cele trei stadii ale vieții duhovnicești,

de împărtășirea, în fapt, de energia lui Dumnezeu, care se revarsă asupra omului potrivit stării sale duhovnicești. Dacă acesta, aflat sub stăpânirea patimilor, începe să se pocăiască, energia nezidită a lui Dumnezeu îl curățește, de aceea o și numim *curățitoare*. Dacă se află pe treapta luminării, Harul Dumnezeiesc îl luminează, și astfel o numim energie *luminătoare*. Iar dacă se află în starea omului îndumnezeit, îl întărește și îl înalță pe treapta îndumnezeirii, astfel încât se numește energie *îndumnezeitoare* sau *desăvârșitoare*. Vedem în chip lămurit faptul că numirile pe care le primește energia dumnezeiască sunt pe potriva celor cărora le dă naștere, de vreme ce una este *energia*-lucrarea (*enérgeia*) și altceva actul [rezultatul *energiei – n. trad.*] (*enérgima*).

Sfântul Dionisie Areopagitul, în scrierile ce îi poartă numele – areopagite –, vorbește despre aceste trei stadii ale vieții duhovnicești, pe care le numește curățire, luminare și desăvârșire. Cele trei stări sunt puse în legătură cu cele trei trepte ale Preoției, slujirea ca Diacon, Preot și Episcop, precum și cu cele trei Taine fundamentale ale Bisericii: Botezul, Mirungerea și Dumnezeiasca Euharistie.

La Sfântul Maxim Mărturisitorul acești termeni cunosc o largă întrebuințare, deopotrivă cu *filosofie practică* (ridicarea mai presus de plăcere și de durere), *teorie naturală* (ridicarea mai presus de necunoaștere și de uitare) și *teologie mistică* (ridicarea mai presus de imaginația însăși cu toate chipurile ei).

Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește despre *„capete practice și teologice"*, înțelegând prin acești termeni cele cu privire la curățirea prin pocăință și la împărtășirea de energia luminătoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu.

Sfântul Grigorie Palama își ordonează opera în capete *„naturale, teologice, morale și practice"*, arătând modul prin care omul își curățește inima de patimi și dobândește experiența împărtășirii de energia curățitoare, luminătoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu.

Există teologi care susțin faptul că învățătura despre curățire, luminare și îndumnezeire reprezintă o influență venită din partea filosofiei neoplatonice, de vreme ce și neoplatonicii au vorbit despre minte-*nous*, curățire (*kátharsis*), extaz (*ékstasis*), (i)luminare (*photismós*) etc.

La nivelul limbajului întrebuințat în scrierile Părinților niptici și în cele ale filosofilor neoplatonici se poate observa o asemăna-

re, însă între acestea există o mare deosebire la nivelul sensului termenilor și al semnificanților. De altfel, așa cum am arătat în capitolul precedent, Sfinții Părinți ai Bisericii au întrebuințat terminologia epocii lor pentru a-i putea înfrunta pe eretici și mai cu seamă pe creștinii ereziarhi, care se foloseau de filosofie pentru înțelegerea adevărului creștin, dând însă acestor termeni o altă semnificație și un alt sens, după cum, de altfel, s-a petrecut și în spațiul teologiei cu termenii *esență-ființă (ousía), energie (enérgeia), ipostas (ypóstasis), persoană (prósopo).*

Sfântul Grigorie Palama are, referitor la aceasta, un cuvânt cât se poate de potrivit. În legătură cu întrebuințarea de către Părinți a acelorași termeni de care se slujeau și filosofii, scrie: *„Chiar dacă vreunul dintre Părinți ar rosti aceleași cuvinte ca și cei din afară, identitatea este doar la nivelul vorbirii, căci la nivelul înțelesurilor este o mare deosebire"*. Deși sunt folosite aceleași cuvinte, între înțelesurile lor există o mare deosebire. Iar în continuare explică faptul că Sfinții Părinți vorbesc ca unii ce au *„mintea lui Hristos"* (I Corinteni 2:16), în vreme ce filosofii, dacă nu vorbesc chiar dintr-o însuflare rea (se referă la cea a dracilor), totuși *„vorbesc după mintea lor omenească"*. Se vădește și aici cuvântul Domnului: *„Cât de departe sunt cerurile de la pământ, așa de departe sunt [căile Mele de căile voastre și] cugetele Mele de cugetele voastre"* (Isaia 55:9). Mai mult decât atât, chiar dacă filosofii primesc cele cugetate de Moisí și Solomon, nimeni dintre cei cu judecata sănătoasă nu va spune că acestea le-au fost predanisite lor de Dumnezeu[1].

b) Neoplatonismul și teologia ortodoxă niptică

De vreme ce unii teologi contemporani stăruiesc să urmeze teologiei apusene în ciuda încredințărilor pe care ni le dau Sfinții Părinți ai Bisericii și susțin că învățătura patristică despre curățire, luminare și îndumnezeire, cu prisosință dezvoltată în scrierile Părinților, în întreaga imnografie a Bisericii și în rugăciunile din slujbele Tainelor sale este influențată de neoplatonism, socotim a fi de trebuință o mai amănunțită cercetare a acestei chestiuni.

Neoplatonismul este un sistem filosofic care s-a conturat între secolele al II-lea și al VI-lea d. Hr., ca urmare a încercării mai mul-

[1] Sf. Grigorie Palama, *Opere*, vol. 2, *EPE*, p. 86.

tor filosofi păgâni de a restaura platonismul, acesta reprezentând, în fapt, expresia unui platonism evoluat și adaptat la cerințele epocii respective. Este cel de pe urmă sistem filosofic al vechii Ellade. Era de așteptat, așadar, ca neoplatonismul să primească influențe deopotrivă pozitive și negative din partea creştinismului, gnosticismului și a religiilor orientale, astfel încât să putem vorbi despre o *„răsădire a gândirii platonice în spațiul răsăritean"*[1].

Neoplatonismul a apărut la început în Alexandria odată cu Ammonius Sakkas, ce se trăgea din părinți creştini, dar care s-a întors la religia păgână, răspândind apoi învățătura neoplatonică în jurul anului 209 d. Hr. Principalul reprezentant al neoplatonismului este însă Plotin, discipol al lui Ammonius, care a făcut cunoscut acest sistem filosofic la Roma. Ideile împărtăşite de Plotin și biografia sa ni s-au păstrat în scrierile lui Porfir şi ale discipolului său, Iamblichus.

Sunt cunoscute numeroase Școli care au promovat și au dezvoltat neoplatonismul, Școli între care există atât puncte comune, cât și deosebiri. Este vorba despre Școala neoplatonică de la Roma, ai cărei reprezentanți de seamă au fost Plotin și Porfir, Școala neoplatonică din Siria, reprezentată de Iamblichus, Școala neoplatonică din Athena, ce îl are reprezentant pe Proclu și Școala neoplatonică din Alexandria.

Principalele teorii ale lui Plotin şi ale neoplatonicilor de după el vizează învățătura despre crearea ființelor și a lumii prin emanație. Două sunt întrebările fundamentale întâlnite la Plotin. Prima: *„De unde sunt cele ce sunt?"* (cu privire la ontologie și cosmologie), iar cea de a doua: *„Încotro?"* (despre etică)[2].

În legătură cu prima întrebare, *„De unde sunt cele ce sunt?"*, Plotin și neoplatonicii de după el au susținut teoria potrivit căreia *„există o purcedere sau o iradiere de la Unul către cele multe"*[3]. Primul principiu din care au provenit toate este **Unul** (*tó Hen*). Este apoi **Nous**-ul

[1] V. Porfir, *Peri tou Plotinou viou kai tis taxeos ton vivlion aftou*, introd., îngrijirea textului vechi, traducere și scolii de Pavlos Kalligas, Academia Athenei, Centrul de editare a operelor scriitorilor greci, Athena, 1991. Theodosie Pelegrinis, *Neoplatonismos*, Ed. Ellinika Grammata, Athena, 2003. Grigorios Kostaras, *Filosofiki Propaideia*, Athena, 1993. *Enciclopedia religioasă și morală* (ediție greacă), vol. 10, p. 449 și urm. Hristos Androutsos, *Lexikon Filosofias*, pp. 249 și 282.

[2] Grigorios Kostaras, *op. cit.*, p. 79.

[3] *Ibidem*, p. 279.

(Intelectul), centrul ideilor, care a rezultat prin emanație din acesta și care reprezintă chipul-imaginea şi efluviul Unului, cu care se și întrepătrunde. Atât Unul, cât și Nous-ul sunt ipostasuri. Din *Nous* a fost emanat **Sufletul** (*psyhé*) care are în sine puterea de a da formele lumii sensibile. Vorbind despre *psyhé,* Plotin înțelege, pe de o parte, *„sufletul lumii sensibile sau sufletul universal"*, iar pe de alta sufletul omului. Unul, Nous-ul și Sufletul reprezintă trei ipostasuri. Cel de-al patrulea element al emanației este **materia**. Astfel, Plotin are în vedere trei ipostasuri, Unul – principiul creației întregului univers, Nous-ul (Intelectul) – centrul tuturor ideilor, adică *„al prototipurilor (paradigmelor) generale ale creației diferitelor categorii de ființe sensibile"* și Sufletul – centrul acelor puteri care modelează lumea sensibilă *„pe temeiul ideilor preexistente ale nous-ului"*[1].

O altă idee fundamentală pe care o întâlnim la Plotin este existența unei alte triade ce reprezintă, în fapt, principalele stadii ale altor trei ipostasuri: *originarul sau principiul* (*moné*), potrivit căruia fiecare ipostas este adunat în sine, *emergența din originar* (*próodos*), stadiul în care un ipostas a ajuns la plinătatea sa, lăsând ca din ceea ce îi prisosește să ia naștere un ipostas inferior și *întoarcerea la principiu* (*epistrophé*), care reprezintă străduința[2] fiecărui ipostas de a se întoarce la izvorul din care provine[3]. Astfel, în sânul acestor ipostasuri există două puteri care stau una în contraponderea celeilalte: *„Una care se mișcă către creație și alta care se întoarce la cauza din care a fost creată"*[4].

Referitor la cea de a doua întrebare (*„Încotro?"*), învățătura fundamentală a neoplatonismului se concentrează în teza lui Platon despre încătușarea sufletului în trup ca într-o temniță, izbăvirea constând tocmai în eliberarea sa din trup și întoarcerea în lumea ideilor. Neoplatonicii, cu precădere Porfir, influențat de Plotin, au vorbit despre două feluri de moarte, cea naturală, adică despărțirea sufletului de trup, și cea filosofică[5], ce reprezintă eliberarea sufletu-

[1] Theodosie Pelegrinis, *op. cit.*, pp. 55-61.

[2] M. Eliade, notând la Platon o *„«mitologie a sufletului», inspirată din tradiția «orfico»-pitagoreică"*, vorbește despre *„ciclul «crudelor osteneli»"*, ce *„comportă un anumit număr de reîncarnări"*, v. M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 2, Ed. Științifică, București, 1991, pp. 177 și 184. *(n. trad.)*

[3] *Ibidem*, p. 67.

[4] *Ibidem*, p. 61.

[5] *„Pentru Platon (...) moartea este întoarcerea la o stare primordială și perfectă, pierdută periodic prin reîncarnarea sufletului [v. doctrina transmigrării sufletului și a rememorării*

lui din temniţa trupului înaintea morţii naturale, prin teurgie[1], care constă în ritualuri mistagogice şi magice.

Există, astfel, o diferenţă între teologia şi teurgia din vechime, de vreme ce prima se ocupa cu *„cercetarea numelor zeilor şi a naturii lor divine"*, punct în care această aşa-numită teologie se identifică cu filosofia, iar cea de a doua (teurgia) viza *„experierea unirii omului cu zeii"* prin *„folosirea obiectelor magice"*[2]. Şcoala neoplatonică din Siria a întrebuinţat cu precădere teurgia, urmărind prin felurite ritualuri magice întoarcerea sufletului la divinitate.

Porfir ne pune înainte o întâmplare al cărei protagonist este Olimpiu Alexandrinul, discipolul lui Ammonius, care, ros de invidie împotriva lui Plotin, a încercat, prin practici magice, să-l lovească, făcându-l ţinta atacului unor puteri astrale. Şi-a dat seama însă că acţionând astfel şi-a făcut rău lui însuşi, fapt pentru care şi spunea apoi cunoscuţilor săi că sufletul lui Plotin este atât de mare, încât a putut nu numai să respingă atacurile aduse asupra sa, ci să le şi îndrepteze, la rândul lui, împotriva celor care voiseră să-i facă rău. Aminteşte, totodată, cum un preot egiptean, mergând odată la Roma şi vrând să-şi dovedească înţelepciunea, l-a chemat pe Plotin să fie de faţă la invocarea spiritului unuia dintre casnicii săi. Însă, odată cu invocarea preotului, nu daimonul aşteptat s-a arătat, ci un zeu, aşa încât egipteanul i-a spus lui Plotin: *„Fericit eşti că ai drept daimon un zeu, iar nu pe cel care face parte din neamul supus"*, fericindu-l, aşadar, pentru că avea cu sine un daimon mai puternic şi mai mare, un zeu. Iar Porfir scrie că Plotin, însoţitor având pe unul dintre zeii cei mai puternici, îşi avea neîncetat *„ochiul divin îndreptat către acela"*[3].

Învăţătura neoplatonică a avut o mare influenţă asupra teologiei Fericitului Augustin[4], dar şi asupra altor curente filosofice din Evul Mediu şi din Renaştere. Astfel, în Evul Mediu s-a răspândit

---

(anamnesis)]. Filosofia era o «pregătire pentru moarte», în sensul că ea învăţa sufletul cum, odată eliberat de corp, să se menţină mereu în lumea Ideilor şi, pornind de aici, să evite o nouă reîncarnare", M. Eliade, *op. cit.*, p. 183. *(n. trad.)*

[1] *„Gr. «θεουργία», theourgía: «acţiune divină», arta de a intra într-o legătură activă cu zeii (prin intermediul unor practici magice), exersată mai ales în neoplatonism. Teurgia trece drept magie albă (permisă)"*; este proprie ermetismului elenistic. V. A. Bertholet, *Dicţionarul religiilor*, Ed. Universităţii Al.I. Cuza, Iaşi, 1995, p. 464. *(n. trad.)*

[2] Theodosie Pelegrinis, *op. cit.*, pp. 87-88.

[3] Porfir, *op. cit.*, pp. 44-46.

[4] *Enciclopedia religioasă şi morală* (ediţie greacă), pp. 449-450.

aşa-numitul *„aristotelism neoplatonic"*, sub înrâurirea Şcolii neoplatonice raţionaliste din Alexandria, în vreme ce în epoca Renaşterii a fost cultivat aşa-numitul *„platonism neoplatonic"*, care a fost *„o extrapolare a învăţăturii teurgice a Şcolii neoplatonice din Athena"*[1].

Unii susţin că învăţătura niptică a Bisericii, aşa cum a fost ea formulată de Sfinţii Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama etc., a fost influenţată de învăţătura neoplatonică, în virtutea faptului că ambele folosesc aceeaşi terminologie atât în privinţa teologiei, cât şi a soteriologiei. Însă lucrurile nu sunt atât de simple pe cât ar părea la prima vedere.

Cele trei ipostasuri din doctrina neoplatonică – Unul, Nous-ul şi Sufletul – nu au nici o legătură cu Dumnezeul Cel în Treime al Bisericii creştine, după cum învaţă Sfinţii Părinţi, deoarece în cadrul teologiei ortodoxe nu au loc metafizica şi idealismul.

De altfel, după cum putem observa, există o terminologie comună, dată fiind strădania omului de a se uni cu Dumnezeu. Este vorba despre termeni precum *nous, suflet (psyhé), mântuirea sufletului (sotiría), curăţire (kátharsis), extaz (ékstasis), luminare (photismós)* etc. Dacă cercetăm însă înţelesurile acestor termeni în cadrul învăţăturii neoplatonice şi le comparăm cu cele atribuite lor în teologia Bisericii, vom putea cunoaşte adânca prăpastie care există între neoplatonism şi teologia ortodoxă niptică a Bisericii. Să vedem câteva exemple de acest fel.

Nous-ul (Intelectul) este, potrivit lui Plotin, ipostasul provenit din Unul prin emanaţie, *„chip al Unului, care, ca revărsare a acestuia, se întrepătrunde neîncetat cu el"*[2], *„centrul ideilor"*[3], adică al prototipurilor ce au dat naştere feluritelor categorii de fiinţe sensibile[4]. Nous-ul, din substanţa care îi prisoseşte, *„revărsându-se în afară, dă naştere sufletului"*[5]. Acest Nous, dimpreună cu ideile sale „atemporale", *„există în veşnicie"*[6].

În teologia ortodoxă însă, *nous*-ul, *mintea* este o energie a sufletului, ochiul acestuia, atenţia cea mai adâncă a omului. Asemenea

[1] Theodosie Pelegrinis, *op. cit.*, p. 147.
[2] *Ibidem*, p. 59.
[3] *Ibidem*, p. 58.
[4] *Ibidem*, p. 60.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*, p. 61.

sufletului, mintea, ca energie a sa, este zidită. Nu reprezintă centrul ideilor deoarece, potrivit teologiei ortodoxe, nu există o lume a ideilor. Prin termenul *Minte-Nous* este desemnat, totodată, Dumnezeu-Tatăl, Cel deofiinţă cu celelalte Persoane ale Sfintei Treimi.

Sufletul, după Plotin, îşi are obârşia în Nous. Dacă Nous-ul există în veşnicie, *„sufletul se mişcă în curgerea stricăcioasă a timpului, ce cuprinde înlăuntrul său lumea sensibilă şi din care, deşi reprezintă creaţia propriilor puteri, stă în primejdia de a fi înghiţit de moarte"*[1]. Sufletul, prin puterile sale – potrivit ideilor preexistente ale Nous-ului –, modelează lumea, aşa încât materia amorfă a lumii este transformată în fiinţe sensibile[2]. Plotin împarte sufletul omului în superior (concretizat cu deosebire în lucrarea raţională a sufletului) şi inferior (în sensul unui suflet materializat), a cărui lucrare se vădeşte în trup[3]. Porfir a înlocuit distincţia operată de Plotin (suflet superior – suflet inferior) cu cea dintre substanţa sau esenţa (*ousía*) şi energia (*enérgeia*) sufletului[4]. De asemenea, Proclu, principalul reprezentant al Şcolii neoplatonice din Athena, deosebea trei niveluri ale sufletului: divin, demonic şi omenesc[5].

Potrivit teologiei ortodoxe, sufletul este creat de Dumnezeu, nu a existat mai înainte de zidirea trupului, cu care este unit, nu modelează lumea sensibilă, nu se împarte în superior şi inferior, după cum nici distincţia între esenţă şi energie nu are nici o legătură cu ideile neoplatonismului care sunt legate şi de starea extatică, despre care vom vorbi mai jos.

Potrivit doctrinei neoplatonice, care şi în acest punct este în acord cu teoria lui Platon, izbăvirea reprezintă eliberarea sufletului prin fire nemuritor din trupul prin fire muritor şi întoarcerea lui în lumea ideilor. Plotin afirma că izbăvirea sufletului constă în eliberarea sa de trup deoarece, câtă vreme sălăşluieşte în acesta, poate fi stăpânit de fatuitate, fapt pentru care este trebuinţă de întoarcerea la cauza naşterii sale – Nous –, iar de aici, întoarcerea Nous-ului la Unul, principiul creaţiei. Omul trebuie să-şi afle acel suflet inferior – care din pricina vanităţii sale a ajuns să se confunde cu trupul –

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem*, p. 60.
[3] *Ibidem*, p. 79.
[4] *Ibidem*, p. 80.
[5] *Ibidem*, p. 131.

astfel încât să se întoarcă, prin Nous, la Unul: *„Unirea sufletului cu Unul se dobândeşte într-un mod pur mistic, prin aceasta înţelegând că este o experienţă pe care sufletul o trăieşte fără a avea putinţa de a o descrie".* Sufletul o dobândeşte singur, fără vreun alt ajutor, prin simpla sa lucrare[1]. Multe Şcoli neoplatonice întrebuinţează însă teurgia, cu alte cuvinte mantica, ceremonialurile şi practicile magice, pentru a ajunge la această unire cu Unul.

Cele afirmate în neoplatonism cu privire la izbăvirea sufletului nu au nici o legătură cu teologia Bisericii despre mântuire. Aceasta nu constă în eliberarea sufletului din trup, ci în slobozirea sa de cugetul trupesc şi părtăşia omului întreg cu Dumnezeu. Mântuirea înseamnă primirea în suflet a Harului Dumnezeiesc, care se revarsă prin acesta şi asupra trupului, de aceea vorbim despre mântuirea omului întreg.

Curăţirea omului (*kátharsis*) este în neoplatonism o metodă, unul dintre stadiile eliberării sufletului din trup, care constă în unirea mistică şi contopirea sa cu Unul. Plotin îşi pune întrebarea: *„Care este meşteşugul? Cum va contempla cineva o frumuseţe nemeşteşugită?"* Aceasta se dobândeşte prin asceză (*áskisis*), prin curăţire (*kátharsis*), prin dialectică, eros, extaz, beţie divină, o viaţă lipsită de plăceri şi în cele din urmă prin uniunea mistică şi contopirea cu Binele, prin asemănarea cu divinul. Curăţirea este definită drept *„despărţire de cele sensibile şi înălţare prin virtuţi"*[2], este *„izbăvirea de miasmele materiei"*[3]. Potrivit lui Iamblichus, discipolul lui Porfir şi principalul reprezentant al Şcolii neoplatonice din Siria, curăţirea constă în *„eliberarea sufletului de* moira – *destinul, întoarcerea în lumea ideilor şi, prin extrapolare, unirea sa cu divinul"*[4].

În teologia ortodoxă, curăţirea nu are nici o legătură cu eliberarea sufletului de trup şi de lume, ci vizează transfigurarea puterilor sufleteşti şi trupeşti ale omului, astfel încât lucrarea lor să fie una după fire şi mai presus de fire, respectiv slobozirea sufletului şi a trupului de cugetul lumesc şi trupesc.

Extazul (*ékstasis*) este, după Porfir, ridicarea mai presus de partea inferioară a sufletului şi petrecerea omului în cea superioa-

[1] *Ibidem*, pp. 61-71.
[2] Grigorios Kostaras, *op. cit.*, p. 280.
[3] *Enciclopedia religioasă şi morală* (ediţie greacă), p. 451.
[4] Theodosie Pelegrinis, *op. cit.*, p. 116.

ră[1], ridicarea mai presus de trup sau însăşi părăsirea trupului[2], care se dobândeşte *„prin supunerea interioară faţă de funcţia noetică a părţii superioare a sufletului"*[3], eliberarea sufletului de trup, care reprezintă aşa-numita moarte filosofică, în vreme ce eliberarea trupului de suflet este moartea naturală[4], *„imersia în abisurile fiinţei"*[5].

Porfir şi Iamblichus s-au preocupat şi de aşa-numita *teurgie*, pe care o socoteau, pe de o parte, *„un tip de magie"*, iar, pe de alta, *„un sistem mantic"*. Au existat două tipuri principale de teurgie, cea *„ritualică"*, practicată cu obiecte neînsufleţite, animale sau plante şi cea *„spiritualistă"*, care angaja elementul uman[6].

Potrivit teologiei ortodoxe niptice a Bisericii însă, extazul – răpirea (ieşirea din sine) – nu este ieşirea minţii din trup, ci întoarcerea sa, prin Har, în inimă, în trup, şi astfel, înălţarea ei către Dumnezeu. Vorbim despre extaz când mintea se roagă noetic, în vreme ce raţiunea păstrează conştiinţa lumii sensibile, fără a pierde legătura cu ea. Şi, desigur, extazul în Tradiţia niptică a Bisericii reprezintă cercetarea omului de către Harul Dumnezeiesc. Nu are nici o legătură cu *energia*-lucrarea demonilor, întrucât se face o distincţie clară între vederea-lui-Dumnezeu şi demonolatrie, între energiile zidite şi cele nezidite.

(I)luminarea (*photismós*) – reprezintă în platonism şi neoplatonism cunoaşterea arhetipurilor făpturilor, odată cu întoarcerea sufletului în lumea ideilor din care provine.

În teologia niptică a Bisericii însă, numim luminare a minţii acea stare în care, cu lucrarea Harului Dumnezeiesc, ia naştere în minte – după curăţirea sa, slobozirea de sub înrâurirea plăcerii şi a durerii şi lepădarea cugetului lumesc şi trupesc – rugăciunea noetică, rugăciunea neîncetată a inimii. Această rugăciune se săvârşeşte cu *energia*-lucrarea noetică (*noerá*), a minţii, în vreme ce *energia*-lucrarea raţională (*logikí*) rămâne în legătură cu lumea din jur, conştientă de ea. Prin urmare, luminarea minţii reprezintă izbăvirea acesteia de patimi, de raţiune şi de lumea înconjurătoare a simţurilor şi a

[1] *Ibidem*, p. 79.
[2] *Ibidem*, p. 81.
[3] *Ibidem*, p. 97.
[4] *Ibidem*, p. 86.
[5] Grigorios Kostaras, *op. cit.*, p. 280.
[6] Theodosie Pelegrinis, *op. cit.*, pp. 88-89, 110 şi urm.

celor sensibile, potrivit analizei pururea-pomenitului Părinte Ioannis Romanidis.

Asupra acestor teme s-a aplecat Sfântul Maxim Mărturisitorul, fapt pentru care în cele ce urmează ne vom opri asupra învățăturii sale cu privire la treptele vieții duhovnicești.

c) Învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul despre filosofia practică, naturală și teologică

Să spunem pentru început că Sfântul Maxim vorbește în repetate rânduri în opera sa despre *„făptuire" (práxis)* și *„vedere" (theoría)*, precum și despre omul *„făptuitor" (praktikós)* și *„văzător" (theoritikós)*. În genere, făptuire înseamnă lupta dusă pentru curățirea inimii de patimi, iar vederea este rugăciunea și legătura tainică a omului cu Dumnezeu.

Omul *„făptuitor"*, cel ce păzește, adică, poruncile lui Hristos, este, potrivit Sfântului Maxim, *„păstor de vite spiritual, căci isprăvile morale au înțelesul de vite"*, în vreme ce gnosticul, *„cel ce se îndeletnicește cu cunoașterea"*, este *„păstor de oi"*, de vreme ce *„cugetările au înțelesul de oi, fiind păstorite pe munții vederilor de către minte"*[1].

Într-un alt loc face deosebire între viețuirea *„făptuitoare"* (practică), *„văzătoare"* și *„teologică"*, învățând că mintea care se deprinde cu *„făptuirea"* (lupta cu patimile, dobândirea virtuților) ajunge la dobândirea dreptei socotințe, adică *„la puterea de a deosebi virtutea și păcatul"*. Mintea deprinsă cu *„contemplația"* (rugăciunea minții) înaintează către cunoștință, fiindu-i propriu *„să ducă pe cel părtaş de ea la rațiunile ființelor netrupeşti şi a trupurilor"*, adică la cunoașterea rațiunilor făpturilor. Iar după ce străbate treptele de mai înainte, se învrednicește de *„harul cunoștinței de Dumnezeu"*, și astfel, *„ajungând în Dumnezeu, va scruta prin duhul rațiunea privitoare la El, atât cât este minții omeneşti cu putință"*[2].

În scrierile sale, Sfântul Maxim face în multe locuri deosebire între *„filosofia lucrătoare" (praktikí philosophía)*[3], *„contemplația naturală"*

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Philokalia ton ieron kai niptikon*, Ed. patristică Sf. Grigorie Palama, vol. 14, p. 238. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, vol. 2, pp. 73-74. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem*, p. 222. În trad. rom.: *ibidem*, p. 68.

[3] *Ibidem*, vol. 14, p. 560. În trad. rom.: *ibidem*, p. 186.

(physikí theoría)[1] sau simplu spus *„contemplație" (theoría)*[2] și *„mistagogia văzătoare" (theoritikí mystagogía)*[3], dând acesteia din urmă felurite numiri, precum *„filosofie văzătoare" (theoritikí philosophía)*[4], *„afirmație teologică" (theologikí apófasi)*[5] *„filosofia cunoașterii prin contemplație" (diá theorías gnostikí philosophía)*[6].

Tâlcuind cuvântul lui Hristos: *„Adevărat grăiesc vouă că sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea împărăția lui Dumnezeu..."* (Marcu 9:1) și vorbind despre moarte, Sfântul numește astfel și omorârea patimilor. Când făptuitorul, mort fiind dinspre lucrarea patimilor, ajunge la contemplația naturală, înseamnă că a murit față de starea sa de mai înainte. Însă și cel ce a pășit pe treapta contemplației naturale și care, părăsind toate celelalte pricini, a ajuns la Pricina-Cauza tuturor, pe calea teologiei apofatice, este și el mort față de starea sa de mai înainte, de vreme ce nu se mai mișcă printre cele zidite, ci și-a îndreptat mișcarea către Făcătorul a toate[7]. Aceasta înseamnă că trecerea de la filosofia lucrătoare la contemplația naturală este o moarte ce reprezintă o altă treaptă a vieții duhovnicești, așa cum și trecerea de la contemplația naturală la *„afirmația teologică" (theologikí apófasi)*, la mistagogia teologică, este, la rândul ei, o altă moarte.

Într-un alt punct al învățăturii sale, Sfântul Maxim pune în legătură sporirea duhovnicească a creștinului cu Întruparea lui Hristos. Cine se luptă vitejește în luptele dumnezeiești prin filosofia practică, Îl are alături pe Hristos, Care a venit în lume de la Tatăl, cu alte cuvinte petrece dimpreună cu Logosul Întrupat al lui Dumnezeu, asemenea ucenicilor înainte de Patima lui Hristos. Cel ce se arată biruitor în lupta cu patimile și cu demonii și care, trecând prin luptele făptuirii, urcă pe treapta vederii-lui-Dumnezeu, a contemplației, va ajunge mai apoi la filosofia gnostică, a cunoștinței. Unul ca acesta se va face părtaș Învierii și Înălțării Cuvântului, căci, lăsând lumea, se întoarce iarăși la Tatăl. Prin întoarcerea la Tatăl, Sfântul înțelege

1 *Ibidem*, vol. 14A, p. 262.
2 *Ibidem*, vol. 14, p. 560. În trad. rom.: *ibidem*, p. 64.
3 *Ibidem*, vol. 15D, p. 134.
4 *Ibidem*.
5 *Ibidem*, vol. 14A. În trad. rom.: *ibidem*, p. 221.
6 *Ibidem*, vol. 14, p. 560. În trad. rom.: *ibidem*, p. 186.
7 *Ibidem*, vol. 14A, p. 262.

„starea minții cea mai presus de lume şi slobodă de tot cugetul pământesc, de la care Cuvântul lui Dumnezeu vine în noi, punând capăt luptei împotriva patimilor şi a dracilor"[1].

Aplecându-se asupra celor scrise pe Crucea lui Hristos cu litere latinești, grecești şi evreieşti, Sfântul spune că prin aceasta se arată faptul că Hristos este Împăratul și Domnul, *„împărat şi Domn al filosofiei practice, naturale şi teologice"*. Filosofia practică este vădită de scrierea latinească, cunoscând că Împărăția romanilor *„a fost rânduită, după Daniel, să fie cea mai bărbătească dintre toate împărățiile de pe pământ; iar propriu înțelepciunii practice, mai mult decât orice, este bărbăția"*, curajul duhovnicesc. Contemplația naturală se exprimă prin scrierea grecească *„deoarece neamul elinilor s-a ocupat, mai mult ca ceilalți oameni, cu filosofia naturală"*. Iar prin scrierea evreiască se înțelege mistagogia teologică, de vreme ce *„acest popor a fost închinat în chip vădit lui Dumnezeu, pentru părinții lui"*, s-a bucurat, adică, de proroci, care, unindu-se cu Dumnezeu, au petrecut în părtășie cu El[2].

Desigur, aceste stadii ale vieții duhovnicești pe care le întâlnim în învățătura Sfântului Maxim nu sunt stări definitiv statornicite, de vreme ce omul se poate întoarce oricând la treapta de mai înainte dacă nu înaintează cu luare-aminte pe calea urcuşului duhovnicesc. Aceasta întrucât *„toată mintea cunoscătoare şi iubitoare de înțelepciune*[3] *are cu sine şi Iuda şi Ierusalimul"*, pe Iuda ca *„filosofie lucrătoare"*, iar Ierusalimul ca *„inițiere tainică în contemplație"*[4]. Când cu Harul lui Dumnezeu omul biruieşte patimile, dar nu aduce cuvenita mulțumită lui Dumnezeu, Cel Ce i-a dăruit această biruință, atunci, cu îngăduință dumnezeiască, patimile de necinste se răscoală înlăuntrul său și îi murdăresc conștiința până atunci curată[5].

---

[1] *Ibidem*, vol. 14A, p. 560. În trad. rom.: *ibidem*, p. 186.

[2] *Ibidem*, p. 562. În trad. rom.: *ibidem*, p. 187.

[3] În nota de subsol pe care o introduce, Pr. D. Stăniloae dublează sinonimic acești determinanți, vorbind despre *„mintea gnostică şi filosoafă, adică cea care cultivă cunoştința şi activitatea morală"*, în *Filocalia*, vol. 3, p. 201, n. 167. *(n. trad.)*

[4] *Ibidem: „Iuda, în înțeles duhovnicesc, înseamnă viețuirea ca mărturisirea prin fapte împreună cu gândurile ce o susțin, pe măsură ce însemnează mintea în urcuşul ei. Căci Iuda se tălmăceşte mărturisire. Iar Ierusalimul, înțeles alegoric, este deprinderea paşnică cu adevărul şi cu vederile dumnezeieşti care îl alcătuiesc". (n. trad.)*

[5] *Ibidem*, vol. 15A, p. 134.

d) Învățătura Cuviosului Nichita Stithatul despre treptele curățirii, luminării și desăvârșirii

Prin filosofia lucrătoare omul își curățește inima, prin contemplația naturală se învrednicește de experiența luminării, iar prin mistagogia teologică se împărtășește de vederea-lui-Dumnezeu, de îndumnezeire. De aceea alți Sfinți Părinți vorbesc, după cum am văzut, despre curățire, luminare și îndumnezeire. Cuviosul Nichita Stithatul vorbește despre energia curățitoare, luminătoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu. Ne vom opri și noi asupra învățăturii Cuviosului cu privire la acest aspect al vieții duhovnicești.

Trei sunt treptele celor ce înaintează *„în suișul desăvârșirii"*, adică *„cea curățitoare, cea luminătoare și cea tainică sau desăvârșitoare"*. Starea făptuitoare este a începătorilor în viața duhovnicească, cea luminătoare, a celor de pe treapta de mijloc, iar cea tainică sau desăvârșitoare, a celor desăvârșiți. *„Prin acestea trei, înălțându-se după rânduială cel ce se sârguiește, crește spre vârsta lui Hristos și ajunge «bărbat desăvârșit la măsura vârstei plinătății lui Hristos» (Efeseni 4:13)"*.

Analizând amănunțit în continuare aceste trei trepte, spune că cea curățitoare este strâns legată de asceză, de *„sfințitele nevoințe"*, pocăință, lacrimi, lepădarea chipului omului pământesc și omorârea patimilor celor sălbăticite. Treapta luminătoare *„este a acelora ce au înaintat de la luptele sfințite la cea dintâi nepătimire. Propriu ei este cunoștința lucrurilor, vederea sau contemplarea rațiunilor zidirii și împărtășirea de Sfântul Duh"*. În starea aceasta se săvârșește *„curățirea minții, dezvăluirea înțelegătoare a ochilor inimii și nașterea cuvântului cu înaltele înțelesuri ale cunoștinței"*. *„Treapta tainică sau desăvârșitoare"* este a celui ce a ajuns la măsura vârstei lui Hristos, care Îl vede pe Dumnezeu în Lumină și se împărtășește de tainele dumnezeiești cele negrăite, care s-a ridicat până la al treilea cer al teologiei [cunoștinței de Dumnezeu] și s-a făcut apoi slujitor al tainelor lui Dumnezeu, *„înțelept cuvântător de Dumnezeu (teolog) în mijlocul marii Biserici a lui Dumnezeu"*[1].

În genere, trebuie subliniat încă o dată faptul că Tradiția ortodoxă niptică nu are nici o legătură cu teoriile neoplatonismului cu

[1] *Philokalia ton ieron niptikon*, Ed. Papadimitriou, vol. 3, pp. 335-337. Reproducem fragmentele după traducerea românească: Cuv. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire*, în *Filocalia*, vol. 6, 2004, pp. 281-283. *(n. trad.)*

privire la sufletul prin fire nemuritor care trebuie să se întoarcă în lumea ideilor şi trupul prin fire muritor care trebuie nimicit. De asemenea, nu are nici o legătură cu învăţătura neoplatonică despre izbăvirea omului, ce ar consta în eliberarea sufletului de trup. Nici învăţătura Bisericii Ortodoxe despre curăţire, luminare şi îndumnezeire nu are nimic în comun cu strădania neoplatonică a unirii omului cu divinul prin practici teurgico-magice.

Constatăm, într-adevăr, faptul că unii teologi ortodocşi s-au lăsat influenţaţi de interpretările teologilor apuseni cu privire la aşa-zisa legătură dintre asceza ortodoxă, după cum a fost ea statornicită de Sfinţii Părinţi ai Bisericii, şi misticismul oriental al neoplatonicilor. Prin extrapolare, există şi o înrâurire la nivelul practic în ceea ce priveşte viaţa ascetică, în măsura în care pătrunde în sânul Tradiţiei noastre un monahism apusean, moralist, cu o viziune activistă, în vreme ce duhul isihast al Bisericii Ortodoxe este trecut cu vederea şi dispreţuit. Acest fapt vădeşte faţa practică a ecumenismului în lucrarea ascetică, secularizarea ascezei şi a monahismului ortodox.

4. Concluzie

Din toate cele expuse mai sus se poate vedea limpede deosebirea dintre Biserica ecumenică şi ecumenism.

Biserica Ortodoxă este ecumenică, de vreme ce s-a răspândit în toată lumea şi urmăreşte mântuirea oamenilor de pe suprafaţa întregului pământ, precum şi sfinţirea a toată zidirea. Biserica Ortodoxă se numeşte şi sobornicească (*katholikí, universală*) tocmai pentru că este păstrătoarea întregului adevăr despre Dumnezeu, despre om şi toate cele zidite, având ca scop îndumnezeirea acestuia şi sfinţirea a toată făptura.

Ecumenismul este o ideologie care se exprimă prin felurite teorii, precum cea a ramurilor, teoria – teologia baptismală, cea a „unităţii" ecumenice şi a sincretismului intercreştin şi interreligios.

Duhul ecumenismului nu se exprimă însă numai prin astfel de idei, ci se face vădit şi prin faptul că unele mădulare ale Bisericii Ortodoxe şi a diferitelor confesiuni creştine împărtăşesc aceleaşi concepţii teologice cu privire la unele chestiuni dogmatice sau

același mod de viață. Este vorba despre un sincretism creștin, de vreme ce unii ca aceștia au lepădat, în fapt, învățătura ortodoxă de căpetenie despre curățire, luminare și îndumnezeire.

Un asemenea duh ecumenist poate fi întrezărit în cazul unor teologi ortodocși care, deși se socotesc a fi mădulare ale Bisericii Ortodoxe – ceea ce pentru ei constituie o pricină de laudă –, cu toate acestea, împărtășesc unele concepții teologice ecumeniste, idei preluate de la teologii apuseni și chiar din spațiul altor tradiții religioase. Astfel, se face vădit faptul că au primit o influență străină nu numai sub aspectul terminologiei teologice, ci, mai cu seamă, în ceea ce privește înseși premisele unei teologhisiri ortodoxe.

De asemenea, un astfel de duh ecumenist caracterizează și unele cercuri monahale, monahi care, deși își mărturisesc apartenența la Biserica Ortodoxă, vădesc prin modul lor de viețuire influența primită din partea modelelor monastice apusene, care nu au nici o legătură cu adevăratul monahism, așa cum a fost el trăit și predanisit de către Sfinții Părinți ai Bisericii. Un monahism care urmează linia activismului și care se limitează numai la aplicarea unor tipare și prescripții exterioare, rupt de Tradiția isihastă niptică, după cum îl înfățișează *Scara* Sfântului Ioan Sinaitul, scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog, ale Sfântului Grigorie Palama și în genere *Filocalia* Sfinților Părinți niptici sau operele Părinților Capadocieini, se face expresia duhului ecumenist pe care îl trăiește.

Prin urmare, nu trebuie să vedem ecumenismul numai la nivelul discursurilor (declamații și replici) rostite în cadrul întâlnirilor dintre reprezentanții diferitelor confesiuni creștine, ci mai cu seamă la cel al modului în care sunt exprimate și trăite teologia și asceza.

Aceasta întrucât, dacă ne socotim mădulare ale Bisericii Ortodoxe și ne lăudăm cu aceasta, fie că suntem teologi, clerici, monahi sau mireni, dar avem o lucrare însuflată de un asemenea duh ecumenist, atunci autenticitatea credinței și vieții noastre ortodoxe este îndoielnică. În acest caz trăim și exprimăm prin faptele noastre un soi de uniatism, adică ne limităm la a săvârși Tainele după dreptarul ortodox (tipicul), dar suntem rupți de teologia și de viața ortodoxă. Simpla noastră participare la Tainele Bisericii nu este de ajuns, ni se cere și îndeplinirea condițiilor de trebuință care să ne îngăduie a lua parte la acestea. Iar teologia ortodoxă, așa cum este ea exprima-

tă de Sfinții Părinți ai Bisericii, precum și Tradiția ortodoxă isihastă, trăită de monahii ortodocși, nu sunt despărțite de Tainele Bisericii noastre.

Socotesc că trebuie să acordăm în mod special atenție acestui fenomen, să luăm aminte la pătrunderea duhului ecumenist în viața Bisericii noastre, ecumenism care propovăduiește o teologie și o asceză diferite de cele predanisite și trăite de Părinții noştri din vremurile mai vechi sau contemporane. Să fim, totodată, cu multă grijă, ca nu cumva, arătându-ne a fi împotriva ecumenismului, prin faptele noastre să trăim și să cultivăm însuși duhul ecumenist.

aprilie 2004

XIV

TEOLOGIA: ÎNTRE ORTODOXIE ȘI SECULARISM

Termenul *secularism* (gr. *ekkosmíkevsis*)[1] este adeseori folosit, mai cu seamă în ultima vreme, în contextul disputelor teologice, pentru a înfiera ideile interlocutorului. Folosirea sa vădește, în fapt, intenția subiectului de a-și promova propria teologie, singura pe care o socotește a fi adevărată.

În sfera teologiei, termenul este, desigur, întrebuințat și pentru a caracteriza teologia apuseană (scolastică și protestantă), care s-a despărțit de Tradiția niptico-isihastă a Sfinților Părinți ai Bisericii, ajungând să se confunde fie cu speculația rațională, cu discursul logic, fie cu moralismul, sub forma discursului moral.

Prin extrapolare, aceasta înseamnă că teologii ortodocși care aleg să urmeze teologiei apusene, despărțindu-se de teologia Sfinților Părinți ai Bisericii și îndeosebi de Tradiția isihastă – chipul adevăratei teologii –, trăiesc secularismul în toată profunzimea lui. Așadar, învățătura teologilor influențați de spațiul apusean este una secularizată.

Am subliniat aici în mod repetat faptul că teologia Bisericii, așa cum a fost ea exprimată de Sfinții Părinți care s-au învrednicit să dobândească îndumnezeirea – îi avem în vedere mai cu seamă pe

[1] În capitolul *Secularismul în Biserică, teologie și slujirea pastorală* din cadrul lucrării *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, autorul se apleacă asupra etimologiei termenului *ekkosmíkevsis*, arătând corelarea sa, din punct de vedere semantic, cu numele *kósmos, lume*. Indică punctual și cele două accepțiuni ale acestuia: *„Întâi, lumea înseamnă zidirea. Se numește «lume» («kósmos») pentru că este o «podoabă» («kósmima»)* < vb. *«kosméo», «a rândui, a împodobi», un giuvaer. (...) Lumea este zidirea lui Dumnezeu. (...) Al doilea înțeles al cuvântului «lume» este acela de păcat, patimi, cuget trupesc, adică cugetul lipsit de viața și lucrarea Duhului Sfânt"*, în *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, pp. 148-149. *(n. trad.)*

Sfinții Dionisie Areopagitul, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, Marcu Evghenicul, Nicodim Aghioritul, până la Părinții isihaști din vremurile noastre, care sunt învățătorii cei neînșelați ai Bisericii–, vorbește despre cele trei trepte ale vieții duhovnicești, curățirea, luminarea și îndumnezeirea. Se dovedește, astfel, a fi îndreptățită stăruința pururea-pomenitului Părinte Ioannis Romanidis, un foarte bun cunoscător al teologiei patristice, de a se apleca asupra acestor trepte ale desăvârșirii, care reprezintă în fapt urcușul omului către împărtășirea de Harul lui Dumnezeu, în chipul curățirii, al luminării și al îndumnezeirii.

Pentru a arăta cine este adevăratul teolog ortodox şi ce anume înseamnă secularizarea teologiei, ne vom opri în continuare asupra principalelor puncte cuprinse într-o carte deosebit de însemnată nu doar pentru teologia ortodoxă, ci, în genere, pentru întreg ethos-ul și viața Bisericii. Este vorba despre cartea Sfântului Grigorie de Nyssa, cu titlul *Despre viața lui Moisí [sau despre desăvârșirea prin virtute]*. Într-o epocă în care s-a instăpânit pretutindeni la nivel teologic confuzia, asemenea cărți sunt dreptare de mare preț, ce ne descoperă însuși sensul vieții și ne călăuzesc pe calea Bisericii.

1. Viața desăvârșită

Un tânăr, pe numele său Cezar, îi adresează Sfântului Grigorie de Nyssa rugămintea de a-l învăța cu privire la cele despre desăvârşire și viața desăvârșită. Sfântul îi răspunde, pornind de la cuvântul Sfântului Apostol Pavel: *„Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea, şi tinzând către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus. Aşadar, câți suntem desăvârşiți aceasta să gândim"* (Filipeni 3:13-15).

Orice lucru omenesc e mărginit de niște *„hotare în ce privește cantitatea, fie că e continuă, fie că e întreruptă"* și *„orice măsură a câtimii se cuprinde în niște margini"*, altfel spus *„și cel ce privește cotul*[1]*, sau numărul zece, vede că începe de undeva și isprăvește undeva"*. De asemenea, *„binele prin firea lui nu are hotar; el se hotărnicește numai prin ase-*

[1] Gr. *pihýs, cot* – unitate de măsură, echivalentă a 0,648 m. *(n. trad.)*

mănarea cu ceea ce îi este contrar". Aceasta înseamnă că viața are ca hotar moartea, iar lumina, întunericul. Prin urmare, sfârșitul vieții este începutul morții. Nu tot astfel stau lucrurile în ceea ce privește virtutea. Prin firea ei, virtutea nu cunoaște margini, căci *„oprirea din alergarea virtuții se face început al păcatului"*.

Binele desăvârșit este Dumnezeu, însă în Dumnezeu nu există, desigur, sfârșit sau hotar. Cine săvârșește binele se împărtășește, în fapt, de Dumnezeu. Așadar, nu există hotar al virtuții. Sfântul Grigorie de Nyssa scrie în chip lămurit: *„Virtutea are un singur hotar: nehotărnicia"*, iar într-un alt loc: *„Despre virtute însă, am învățat de la Apostol un singur hotar: acela că nu are hotar"*. Iar aceasta din pricină că virtutea nu cunoaște o măsură omenească de comparație, de vreme ce Dumnezeu Însuși, *„fără hotar și fără margine"*, este desăvârșirea, binele și virtutea. De asemenea, o altă pricină este aceea că virtutea, ca orice lucru din fire bun, nu are sfârșit. Prin urmare, ceea ce este hotărnicit între niște limite nu este virtute. *„Cel ce cultivă adevărata virtute nu participă la nimic altceva decât la Dumnezeu"*, de vreme ce Acesta este *„virtutea desăvârșită"*. Iar dacă firea dumnezeiască nu are hotar sau sfârșit, spunem că ceea ce este cuprins în niște hotare nu este virtute. Cu alte cuvinte, virtutea reprezintă un urcuș continuu, o înaintare fără margini[1].

2. Adevăr și minciună

Într-un anumit loc al scrierii sale, Sfântul Grigorie de Nyssa, făcând referire la teofania de care s-a învrednicit Moisí – vederea-lui-Dumnezeu în rug –, vorbește despre adevăr și minciună. Socotim de trebuință să ne oprim asupra acestui aspect de mare însemnătate, în măsura în care ne va ajuta să vedem în continuare ce anume este teologia ortodoxă și cum o putem deosebi de înșelare.

Adevărul nu este ceva abstract și neipostatic, nu are legătură cu nimicul și, desigur, cu închipuirile privitoare la acesta, ci

[1] Sf. Grigorie de Nyssa, *Opere*, Ed. Sf. Grigorie Palama, vol. 9, pp. 146-150. Reproducem fragmentele după traducerea românească: Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moisí, sau despre desăvârșirea prin virtute*, în *Scrieri I*, pp. 21-23. Pentru traducerea rom. v. și Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moisí*, trad. Pr. prof. Ion Buga, Ed. Sf. Gheorghe-Vechi, 1995. *(n. trad.)*

este cunoașterea și *„înțelegerea sigură a ceea ce este cu adevărat"*: *„Cunoașterea adevărului ni se face curățitoare a cugetării neadevărului, care se ocupă cu nimicul"*[1]. Când vedem ceva care există cu adevărat, cunoaștem din experiență minciuna închipuirii. Aceasta este, în fapt, nimicul, iar acest așa-numit *„nimic"* nu există cu adevărat, ci este un obiect al închipuirii.

Sfântul Grigorie de Nyssa definește astfel *„ființa adevărului"*: *„A nu te minți în înțelegerea a ceea ce este cu adevărat"*[2]. Totodată, adevărul reprezintă *„înțelegerea sigură a ceea ce este cu adevărat"*. Minciuna, dimpotrivă, *„este o închipuire ivită în cugetare, care face ca ceea ce nu este să apară ca existând"*[3].

Această definiție a adevărului și a minciunii are o însemnătate deosebită, întrucât arată în chip lămurit ce este teologia ortodoxă, care se află într-o strânsă legătură cu adevărul. Adevăr înseamnă ceea ce este *(tó ón)*, ceea ce există *(tó ypárhon)*, Dumnezeu [*Cel Ce este*], Care Se descoperă pe Sine celor curați cu inima, în vreme ce prin minciună înțelegem ceea ce nu este *(tó mi ón)*, nimicul neipostatic, închipuirea. Când plăsmuim cu mintea noastră ceea ce este, pe Însuși Dumnezeu, când, altfel spus, cugetăm despre Dumnezeu, folosindu-ne de raționamente amestecate cu închipuirile născocite de firea noastră căzută, trăim într-o minciună a întregii noastre ființe.

Potrivit pildei oglinzii pe care Sfântul Grigorie de Nyssa ne-o pune înainte, când omul leapădă răutatea și se izbăvește de cursele păcatului, în oglinda curată a sufletului, pe care și-o va așeza în lăuntrul său, Dumnezeu îi va descoperi chipul și întipărirea virtuții[4]. Înțelegem, astfel, că teologia este descoperirea lui Dumnezeu Însuși în inima curată a omului. Tot ceea ce ține de închipuiri, de rațiune omenească și este rupt de calea ascezei ortodoxe, prin care se curățește oglinda inimii, este mincinos și lipsit de ipostas, așa încât cei ce filosofează astfel se află în hotarele închinării la idoli, nu teologhisesc despre Cel Ce este, ci despre ceva lipsit de ipostas, produs al speculațiilor și al închipuirii lor.

[1] *Ibidem*, p. 196. În trad. rom.: *ibidem*, p. 42.
[2] *Ibidem*. În trad. rom.: *ibidem*.
[3] *Ibidem*. În trad. rom.: *ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 204. În trad. rom.: *ibidem*.

3. Moisí, marele Teolog

Pentru a descrie calea desăvârșirii, Sfântul Grigorie de Nyssa se slujește de pilda Prorocului Moisí. Este vorba despre conducătorul poporului israelit, cel care l-a slobozit pe Israil din țara robiei și l-a povățuit către pământul libertății. Sfântul face numeroase observații prețioase. Asupra unora dintre acestea, mai însemnate, ne vom opri în cele de mai jos.

În partea de început a scrierii sale, Sfântul prezintă sinoptic viața lui Moisí, de la naştere până la moartea sa, pentru a consemna mai apoi o seamă de observații teologice cu privire la împreuna-grăire și părtășie a Prorocului cu Dumnezeu. Le redăm sub forma a cinci puncte care privesc adevărata teologie și secularizarea acesteia.

a) Învățătura și filosofia lumească

Din Vechiul Testament cunoaștem faptul că Moisí a crescut în palatul lui Faraon, înfiat fiind de fiica acestuia, şi că a primit o educație lumească, pe care a părăsit-o însă pentru a lua asupra sa călăuzirea poporului israelit către pământul făgăduinței. Sfântul Grigorie de Nyssa ne arată viața lui Moisí drept chipul vieții celei în Hristos și o pune mai cu seamă în legătură cu teologhisirea ortodoxă.

Potrivit Sfintei Scripturi, deși fusese luat în grijă de fiica lui Faraon, Moisí nu a primit să fie hrănit cu laptele unei femei de alt neam și, prin Pronia dumnezeiască, cea care l-a alăptat a fost însăși maica sa adevărată. Totodată, deși a primit o educație lumească, *„dinafară"*, vrednică de invidiat, a ales să-și părăsească mama cea mincinoasă și s-a întors la maica sa după fire și la cei de un neam cu el.

În persoana fiicei lui Faraon Sfântul Grigorie de Nyssa vede filosofia cea din afară care *„va lua ca pe un copil al ei pe tânăr, ca să fie numită mama lui"*. Însă această mamă după înfiere este *„stearpă și fără copii"*. *„Căci e stearpă cu adevărat cultura din afară, fiind mereu în durerile nașterii"*. Îndelungatele ei dureri sunt fără rod și, desigur, cei ce primesc o asemenea cultură sunt lepădați *„ca slabi și neîmpliniți"* înainte de a veni la lumina cunoașterii lui Dumnezeu. Firește, așa cum scrie Sfântul Grigorie, cel ce se va ridica la înălțimea cunoașterii dumnezeiești și Îl va vedea pe Dumnezeu, după cum s-a petrecut

cu Moisí, nu va primi să se mai numească copil al culturii celei din fire sterpe[1].

Câtă vreme a trăit în palatul lui Faraon, Moisí a fost hrănit cu lapte de mama sa cea după fire. Aceasta înseamnă, potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa, că *„în timpul în care zăbovim în științele din afară"*, adică filosofia și *„cultura trebuincioasă"*, în genere, nu trebuie să ne despărțim de *„laptele Bisericii, care ne hrănește pe noi"*[2]. Însă și câtă vreme zăbovim în înțelepciunea cea din afară trebuie să cercetăm cu grijă lucrarea învățătorilor noștri, ca să nu ajungem a întrebuința învățătura în scopuri rele[3]. Toată cunoștința dată omului de înțelepciunea și filosofia cea din afară trebuie cercetată cu atenție: *„Căci și filosofia (înțelepciunea) morală sau naturală ar putea să-i fie vieții mai înalte soție și prietenă și părtașă de viață, dacă cei născuți din aceasta nu aduc cu ei nimic din întinăciunea de alt neam. Dar dacă un astfel de făt nu este tăiat împrejur și nu este curățit astfel încât să fi depărtat de la el tot ceea ce este vătămător și necurat, îngerul venit în întâmpinare îi aduce frica de moarte"*. Scrie, totodată, Sfântul Grigorie de Nyssa: *„Căci este într-adevăr, în rodul dat de filosofie prin învățăturile sale, ceva netrupesc și netăiat împrejur, care, fiind înlăturat, rămâne numai ceea ce poate să facă parte din neamul ales israelitean"*[4].

Ținând seama de aceste dreptare, omul se poate împărtăși de cultura lumească, și astfel învățătura din afară îl poate ajuta în exprimarea adevărurilor care îi sunt descoperite. Altfel spus, înțelepciunea lumească nu ne ajută să-L aflăm pe Dumnezeu, însă putem exprima vederea-lui-Dumnezeu, care este adevărata teologie, slujindu-ne de această înțelepciune. Sfântul scrie că morala și fizica, geometria și astronomia, logica și toate cele studiate în afara Bisericii trebuie dăruite lui Dumnezeu și întrebuințate, asemenea Sfântului Vasilie cel Mare, la împodobirea cortului celui adevărat al Bisericii[5].

---

[1] *Ibidem*, pp. 155, 190-192. În trad. rom.: *ibidem*, p. 40.

[2] *Ibidem*, p. 192. În trad. rom.: *ibidem*.

[3] *Ibidem*, p. 194. În trad. rom.: *ibidem*, p. 41: *„Și chiar dacă trebuie să ne înrudim iarăși cu cel de alt neam, adică chiar dacă trebuința ne silește să viețuim împreună cu filosofia de afară, să o facem îndepărtând pe păstorii cei răi de la întrebuințarea nedreaptă a puțurilor. Aceasta înseamnă să-i respingem pe învățătorii cei răi care întrebuințează învățătura în scopuri rele și astfel să ne despărțim de aceștia nemaiîntâlnindu-i și nemaiamestecându-ne cu vrăjmașii, ci să viețuim împreună cu cei ce pasc într-un gând cu noi toate mișcările sufletului din noi, ca pe niște oi, stăpâniți de voia Cuvântului îndrumător"*. (*n. trad.*)

[4] *Ibidem*, p. 202. În trad. rom.: *ibidem*, p. 46.

[5] *Ibidem*, pp. 232-234. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 60-61.

Din cuvintele Sfântului Grigorie de Nyssa transpare faptul că teologia ortodoxă se deosebește în chip limpede de cultura lumească, cea dintâi, după cum vom arăta mai jos, fiind descoperire, în vreme ce cultura din afară este una stearpă, lipsită de rod. Este vădită, totodată, deosebirea dintre filosofie și celelalte științe, precum matematica, fizica sau astronomia. Omul se poate sluji de cultura lumească până la un anumit punct, după ce o curățește de feluritele întinăciuni, întrebuințând-o mai cu seamă pentru a exprima adevărurile care i-au fost descoperite. Iar toate acestea au mare însemnătate, fiind spuse de Sfântul Grigorie de Nyssa, care a avut parte de o instruire aleasă și a fost deprins cu înțelepciunea și filosofia lumească a epocii sale. Amestecarea filosofiei cu teologia dă, totodată, naștere unor probleme deosebit de mari, ce vădesc, deopotrivă, o cădere din credința ortodoxă și din adevăr.

b) Taina dumnezeieștii arătări în rug (teofania)

Din Vechiul Testament cunoaștem faptul că, pe când se afla în Muntele Horeb, Moisí s-a învrednicit de o vedere minunată, de descoperirea tainei rugului ce ardea și nu se mistuia. Sfântul Grigorie de Nyssa o descrie și o cercetează îndeaproape, spunând că Moisí a văzut această taină de vreme ce ducea în munte o viață isihastă; arată prin aceasta ce anume premerge teofaniei, descoperirii lui Dumnezeu, și care sunt condițiile de trebuință ale teologhisirii ortodoxe. Scrie: *„Și ducând în munți o viață singuratică, eliberată de zgomotul cetății, s-a ocupat cu îngrijirea oilor în pustie"*. A petrecut în acest chip vreme îndelungată, când într-una din zile a fost învrednicit de o înfricoșată vedere dumnezeiască. Vedea ieșind din rug o lumină, mai strălucitoare decât lumina soarelui, de vreme ce această descoperire s-a petrecut în vremea amiezii: *„A avut o vedere dumnezeiască înfricoșătoare: o lumină deosebită de cea a soarelui i-a fulgerat vederea în amiaza mare"*[1]. Înțelegem aici în chip lămurit că este vorba despre două lumini, cea zidită a soarelui și Lumina nezidită a lui Dumnezeu, între care există, desigur, o deosebire uriașă. Această experiență a fost una ființială, de ea împărtășindu-se nu doar ochii, prin vedere, ci și auzul, căci din rug s-a auzit un glas. Astfel, Harul

[1] *Ibidem*, p. 156. În trad. rom.: *ibidem*, p. 26.

acelei Lumini s-a revărsat peste amândouă simțurile, căci *„el lumina vederea cu strălucirea razelor, iar auzul i-l lumina cu învățături [dogme] nemuritoare"*[1]. În timpul dumnezeieștii descoperiri, omul vede Lumina nezidită, dar este deopotrivă inițiat în dogmele teologiei.

Aplecându-se îndeaproape asupra tainei dumnezeieștii descoperiri din rug, Sfântul Grigorie de Nyssa, arată, pe de o parte, cum ajunge cineva să fie teolog, iar, pe de alta, întărește faptul că numai teologii văzători-de-Dumnezeu – teologia fiind înțeleasă ca *„theoptía"*, vederea-lui-Dumnezeu – sunt adevărați păstori și povățuitori ai poporului lui Dumnezeu, în stare să-l călăuzească spre mântuire.

Subliniază dintru început faptul că *„Dumnezeu este adevărul, iar adevărul este lumină"*. Înțeles astfel, adevărul se deosebește de minciună, întrucât ceea ce nu este Lumină nezidită stă sub semnul înșelării[2].

Totodată, glasul care s-a auzit din rug – glas al Revelației – și care i-a poruncit lui Moisí să-și scoată din picioare sandalele înainte de a se apropia arată faptul că, pentru a veni către Lumină, trebuie să lepădăm din picioarele sufletului nostru hainele de piele cu care Adam s-a îmbrăcat după căderea prin neascultare, *„căci nu este îngăduit picioarelor încălțate să urce către înălțimea aceea unde se vede lumina adevărului"*[3].

Pentru a ajunge cineva să înțeleagă *„ce este cu adevărat ceea ce este, care are prin firea sa existența, și ce este ceea ce nu este, care are numai o părută existență"*, ca produs al închipuirii, *„neavând de la sine o fire subzistentă"*, trebuie să petreacă vreme îndelungată în isihie, căci va izbândi aceasta *„numai ocupându-se multă vreme și în liniște cu cugetări înalte"*[4].

Printr-o astfel de experiență ființială, văzătorul-de-Dumnezeu înțelege că *„nimic din câte cad sub simțuri și din câte se cunosc prin înțelegere nu subzistă cu adevărat afară de Ființa mai presus de toate"* – Dumnezeu –, *„Care e Cauza tuturor și de Care atârnă toate"*[5]. În timpul arătării dumnezeiești, văzătorul-de-Dumnezeu pierde legătura cu lumea din jur, întrucât se învrednicește a-L vedea pe Dumnezeu

[1] *Ibidem*. În trad. rom.: *ibidem*.
[2] *Ibidem*, p. 194. În trad. rom.: *ibidem*, p. 41.
[3] *Ibidem*, p. 196. În trad. rom.: *ibidem*, p. 42.
[4] *Ibidem*. În trad. rom.: *ibidem*.
[5] *Ibidem*. În trad. rom.: *ibidem*.

Cel nevăzut, iar această Lumină acoperă totul cu strălucirea ei. Cele spuse de Sfântul Grigorie de Nyssa sunt de mare însemnătate, de vreme ce teologia ortodoxă nu îmbrățișează așa-numita *„analogie rațională" (stohastikí analogía)*, potrivit căreia ar exista un raport analogic între lumea sensibilă pe care o vedem și lumea ideilor-arhetip, cu alte cuvinte, realitatea, lumea supusă simțurilor ar fi o copie a lumii ideilor, după cum afirma metafizica clasică. Teologia ortodoxă nu este metafizică.

Învrednicindu-se prin această experiență ființială de cunoașterea lui Dumnezeu, după ce și-a curățit simțurile și a lepădat veșmintele de piele ale stricăciunii, ale morții și ale tuturor celor legate de ea, adică lumea simțurilor și a închipuirii, văzătorul-de-Dumnezeu primește darul teologhisirii și al călăuzirii celorlalți spre mântuire. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că Moisí, *„întărit de vederea dumnezeiască ce i s-a arătat, primește porunca să elibereze neamul său din robia egiptenilor"*[1]. Numai atunci primește puterea de a se face slobozitorul poporului israelit: *„Ajunge astfel că poate să ajute și pe alții la mântuire, și surpă tirania ce stăpânește cu răutate; el poate scoate la libertate pe toți cei ținuți în robia păcatului"*[2]. De vreme ce lucrarea teologului este de a-l scoate pe om din robia patimilor și a înșelăciunii închipuirilor și de a-l povățui la lumina adevărului, care este Dumnezeu, trebuie ca și el însuși să aibă cunoștința acestei lucrări, să se învrednicească de cunoașterea personală a lui Dumnezeu și să fie, desigur, întărit de lumina Dumnezeirii. Moisí, întărit de vederea Luminii, de cunoașterea Dumnezeului-Persoană și avându-l drept sprijin pe Aaron, grăiește către popor cuvinte despre libertate. Dacă nu s-ar fi pregătit mai dinainte în acest chip, nu ar fi putut deveni povățuitorul poporului: *„Să nu îndrăznească să vorbească poporului cel ce nu s-a pregătit să grăiască celor mulți printr-o purtare potrivită cu ceea ce vorbește"*[3]. Iar un astfel de văzător, un astfel de sfânt nu se face numai povățuitor al poporului, ci, asemenea lui Moisí, *„după ce printr-o îndelungată luare-aminte la viața cea dreaptă și înaltă și prin călăuzirea luminată de sus și-a întărit sufletul, socotește drept pagubă să nu călăuzească și pe cei de un neam cu el spre viața liberă"*[4].

[1] *Ibidem*, pp. 156-158. În trad. rom.: *ibidem*, p. 26.
[2] *Ibidem*, p. 198. În trad. rom.: *ibidem*, p. 44.
[3] *Ibidem*, p. 208. În trad. rom.: *ibidem*, p. 49.
[4] *Ibidem*, p. 222. În trad. rom.: *ibidem*, p. 55.

Călăuzirea poporului lui Dumnezeu de la viața cea întru patimi către pământul vieții în libertate nu este, desigur, un lucru ușor, așa cum putem vedea și în cazul lui Moisí, ci unul care cere multă putere, atenție și o nemăsurată răbdare. Diavolul – Faraon – nu vrea să-i vadă pe cei care-i robesc lui căutând libertatea, de aceea se și înfurie asupra lor, nu vrea ca cei ce ascultă de el să-și ridice privirea spre cer, ci *„să se plece spre pământ și să lucreze lutul din ei înșiși pentru a face cărămidă"*[1]. Acesta este motivul pentru care *„vrăjmașul se înfurie și aduce asupra celor ce ascultă cuvântul dureri și mai mari"*[2]. Diavolul nu le pricinuiește necazuri oamenilor care vor să rămână la măsuri duhovnicești mici și să fie prinși în mreaja cuvântului lumesc, ci dimpotrivă, se bucură de aceasta.

Taina arătării dumnezeiești în rug vădește faptul că teologia ortodoxă este *theoptie*, vedere-a-lui-Dumnezeu, prin care omul ajunge la cunoașterea ființială, că această vedere presupune o mai înainte curățire a inimii și lepădarea hainelor de piele prin petrecerea isihastă, că rodul acestei experiențe este puterea primită de Proroc pentru a povățui apoi în chip nerătăcit pe calea îndumnezeirii pe cei ce o doresc. Iar Sfântul Grigorie de Nyssa sfătuiește, desigur, luând ca pildă viața Prorocului Moisí: *„Să nu îndrăznești a sfătui și a învăța pe cei ce te ascultă, dacă n-ai dobândit prin astfel de silințe puterea pentru aceasta"*[3].

c) Rugăciunea văzătoare și Preoția

Povățuirea poporului este o slujire grea și plină de răspunderi. Nu este vorba despre o călăuzire către lucruri supuse simțurilor și către desfătări pământești, ci despre trăirea Tainei Crucii și a Învierii, despre ieșirea omului din carapacea iubirii de sine și suirea sa către adevărata teologie și *theoptie*, vedere-a-lui-Dumnezeu.

Poporul are trebuință de rugăciunea lui Moisí pentru a putea lupta împotriva vrăjmașilor întâlniți pe cale. Când Moisí își ridica mâinile spre cer, poporul biruia, însă de îndată ce le cobora era înfrânt. Pentru aceasta, sprijinit de o parte și de alta de Aaron și de

[1] *Ibidem*, p. 210. În trad. rom: *ibidem*, p. 50.
[2] *Ibidem*, p. 208. În trad. rom.: *ibidem*, p. 49.
[3] *Ibidem*. În trad. rom.: *ibidem*.

Or, a rămas cu mâinile ridicate până la sfârşitul luptei, care a fost, astfel, încununată de biruinţa israeliţilor.

Iată şi tâlcuirea Sfântului Grigorie de Nyssa: *„Ridicarea mâinilor lui Moisí spre înălţime închipuieşte vederea înţelesurilor mai înalte ale legii"*. Omul primeşte cunoştinţă nu numai după ce s-a învrednicit de vederea-lui-Dumnezeu, ci şi prin însăşi experienţa vederii. Pentru o astfel de lucrare este trebuinţă de rugăciunea minţii în inimă (noetică) pentru că este una foarte înaltă şi nu lipsită de primejdii. Aplecarea mâinilor *„către pământ înseamnă tâlcuirea mai umilă şi mai coborâtă a legii, după literă"*[1]. Vedem aici ajutorul venit din lege şi din rugăciunea văzătoare (*en theoría*). Aceste două *energii*-lucrări ale lui Moisí se referă la două măsuri diferite de viaţă, de petrecere şi de vârstă duhovnicească.

Rugăciunea văzătoare este pusă în legătură cu Preoţia. Aşa cum Aaron îi sprijinea mâinile lui Moisí pentru a le putea ţine ridicate, tot astfel stau lucrurile şi în privinţa povăţuirii duhovniceşti a credincioşilor: *„Fiindcă adevărata preoţie unită cu cuvântul dumnezeiesc ridică din nou spre înălţime puterile (energiile) legii căzute la pământ"*[2].

Prin extrapolare, putem vedea aici rolul însemnat jucat de Proorocul Moisí, chip al adevăratului teolog, singurul care se face povăţuitor poporului spre mântuire, slujindu-se de lege, de rugăciunea văzătoare şi de Preoţie, cu care fusese învestit spre săvârşirea Tainelor celor sfinte. Legea ţine de treapta de început a dumnezeiescului urcuş şi este trebuincioasă, dar nu-l poate izbăvi pe om de înfruntările cu vrăjmaşii. Rugăciunea noetică împreună cu Harul Preoţiei îl slobozesc din robia păcatului şi îl povăţuiesc la libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu.

d) Intrarea lui Moisí în întunericul dumnezeiesc

După ieşirea poporului israelit din pământul Egiptului a fost de trebuinţă primirea Legii de la Însuşi Dumnezeu şi astfel să poată începe călăuzirea sa către viaţa duhovnicească, căci, petrecând vreme îndelungată între oameni de alt neam şi de alte credinţe, evreii erau stăpâniţi de confuzie. Legea trebuia să le fie *„călăuză spre*

[1] *Ibidem*, p. 248. În trad. rom.: *ibidem*, p. 59.
[2] *Ibidem*, pp. 248-250. În trad. rom.: *ibidem*.

Hristos" (Galateni 3:24) până când urmau să ajungă în pământul libertății. Moisí este chemat să urce pe Muntele Sinai pentru primirea poruncilor lui Dumnezeu. Tâlcuind acest fapt, Sfântul Grigorie de Nyssa surprinde în persoana lui Moisí chipul vieţii celei desăvârşite, al adevăratului teolog (cuvântător de Dumnezeu).

Moisí a scos poporul din Egipt, l-a trecut prin Marea Roșie, în adâncul căreia cei de alt neam au murit acoperiți de ape, și l-a povățuit către Muntele Sinai. Astfel, ne este înfățișat omul care se îndepărtează din mijlocul celor de alt neam, gustă din apa Merei, la început amară, dar care mai apoi se preface în apă dulce, prin aceasta înțelegând, adică, împărtășirea de viața lipsită de plăceri, se desfătează de frumusețea finicilor Evangheliei, bea apă din piatră, primește pâine cerească și îi biruiește pe cei de alt neam cu puterea rugăciunii săvârşite prin ridicarea mâinilor lui Moisí – preînchipuire a Tainei Crucii. După toate aceastea, *„este călăuzit la vederea (contemplarea) firii celei mai presus de toate"*[1]. După ce a împlinit cele de trebuință, omul este pregătit să urce către vederea Celui Ce este.

Pentru a se învrednici de vederea-lui-Dumnezeu, trebuie ca mai întâi să-și curățească inima, să străbată acest stadiu al curățirii: *„Calea către o astfel de cunoaştere este curățirea"*. Vorbind despre curățire, Sfântul Grigorie de Nyssa nu o are în vedere numai pe cea a trupului, *„spălat prin oarecare stropiri, ci și a oricărei pete a veșmintelor"*, astfel încât omul să fie curat şi cu sufletul, şi cu trupul. Necurăția veșmintelor se face piedică pe calea vederii-lui-Dumnezeu și a dobândirii cunoaşterii Lui. Prin veşmintele care se cer a fi curățite înțelegem *„înfățişarea vieții cu bun chip"*. Cu alte cuvinte, omul trebuie să se izbăvească de orice l-ar ține legat de viața aceasta[2].

Dincolo de curățirea veșmintelor, de pe muntele vederii dumnezeiești trebuie alungate și turmele de vite, animalele cele necuvântătoare, căci numai *„împlinindu-se aceasta"* omul *„se apropie de urcuşul spre înțelesurile cele înalte"*. Prin *„înțelesuri"* sunt avute aici în vedere înțelesurile cele duhovnicești, care reprezintă roade ale descoperirii (Revelației), sunt acele cuvinte negrăite, iar nu înțelesuri ale cugetării. Propriu animalelor celor necuvântătoare este conducerea lor de către simțuri: *„Pe ele le conduce văzul și adeseori le împinge*

[1] *Ibidem*, pp. 250-252. În trad. rom.: *ibidem*, p. 70.
[2] *Ibidem*, p. 252. În trad. rom.: *ibidem*.

spre ceva auzul". Așadar, îndepărtarea de munte a animalelor necuvântătoare înseamnă *„ridicarea peste cunoștința ce ne vine prin simțuri, la contemplarea celor cunoscute cu mintea (celor inteligibile)"*. Contemplarea, vederea-lui-Dumnezeu, nu se săvârșește prin cele văzute și auzite, de aceea *„cel ce voiește să se apropie de înțelegerea celor înalte trebuie să-și curățească mai întâi felul de viață de toată mișcarea simțuală și animalică, să-și spele cugetarea de orice părere născută din vreo obișnuință și să se despartă de unirea obișnuită cu soția sa, adică cu simțirea care este soția firii noastre"*[1].

În stadiul curățirii, omul nu află încă adevărata teologie, ci se pregătește pentru primirea ei. Vedem faptul că poporul ajunge până la poalele muntelui: *„Căci cu adevărat munte înălțat pieptiș și greu de urcat este cunoașterea lui Dumnezeu (teologia). Și mulțimea poporului de-abia ajunge la poalele ei"*. Numai un alt Moisí, întărit de mai înainte de o altă vedere dumnezeiască, poate urca pe muntele teologiei, care aici, potrivit tâlcuirii Sfântului Grigorie de Nyssa, înseamnă însăși contemplarea, vederea-lui-Dumnezeu. Moisí a auzit sunetul trâmbițelor, al cuvintelor proorocești care vesteau Întruparea lui Hristos[2].

Moisí s-a despărțit de mulțimea poporului, a urcat pe munte și a intrat în întuneric, înlăuntrul căruia L-a văzut pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie, comparând teofania de care Moisí se învrednicise mai înainte în taina rugului ce ardea și nu se mistuia, cu întunericul de pe Muntele Sinai, arată că între cele două nu există nici o contradicție, pe care ar vădi-o faptul că în cazul celei dintâi Moisí a văzut lumina, iar în cea de a doua a intrat în întuneric. Aceasta deoarece, cu cât mintea omului se curățește și se adâncește în vederea-lui-Dumnezeu (contemplare), *„cu atât vede mai mult că firea dumnezeiască este de nevăzut (de necontemplat, de neînțeles)"*, ceea ce numim *„întuneric"* pentru nespusa ei strălucire de lumină. Când cineva vede soarele răsărind, se bucură, însă dacă încearcă să-l privească și în miezul zilei, ochii i se întunecă, îl vede ca întuneric. Omul își curățește mintea și imaginația cu puterea și cu *energia*-lucrarea lui Dumnezeu și înaintează spre *„ceea ce este de nevăzut și de neînțeles"* și *„acolo vede pe Dumnezeu"*. Iată cum ni se înfățișează adevărata cunoaștere

[1] *Ibidem*, pp. 252-254. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 70-71.
[2] *Ibidem*, p. 254. În trad. rom.: *ibidem*, p. 71.

a lui Dumnezeu și a Celui căutat: *„A-L cunoaște stă chiar în faptul de a nu-L cunoaște. Pentru că Cel căutat e mai presus de orice cunoaștere, înconjurat din toate părțile de necuprinsul Lui, ca de întuneric"*[1]. Când Moisí înaintează în cunoașterea lui Dumnezeu, *„mărturisește că vede pe Dumnezeu în întuneric, pentru că e propriu firii lui Dumnezeu să fie mai presus de orice cunoaștere și înțelegere"*[2].

De la experiența dumnezeieștii descoperiri în întuneric, a vederii lui Dumnezeu, adică a energiei Sale, iar nu a Esenței (Ființei) – de vreme ce vederea Esenței (Ființei) îi apărea ca întuneric, neputând să o vadă și să se împărtășească de ea cu mintea sa zidită și hotărnicită –, Prorocul este călăuzit către cortul nefăcut de mână. Vede acest cort *„la care i se poruncește să ia aminte ca la un arhetip (ca la primul model)"*, iar mai apoi *„îl arată celor de jos prin asemănarea materială"*. Sfântul Grigorie spune că Moisí, după ce și-a curățit auzul sufletului, primind sunetul [trâmbiței], anume *„cunoștința puterii lui Dumnezeu, născută din contemplarea făpturilor, pătrunde cu înțelepciunea acolo unde este Dumnezeu"*, loc numit în Sfânta Scriptură *„întuneric"* și care se tâlcuiește drept *„necunoscutul și nevăzutul"* Ființei dumnezeiești. Când intră în acest întuneric, *„vede acel cort nefăcut de mână"*. Potrivit tâlcuirii Sfântului, cortul nefăcut de mână este Însuși Hristos, Care, *„nefiind făcut de mână după firea Lui, primește să Se plăsmuiască atunci când e de trebuință să fixeze acest cort între (în) noi"*, să fie deopotrivă nezidit, ca Unul Ce este *„mai înainte de veacuri"*, și zidit, prin plămădirea trupului[3].

Înaintarea lui Moisí către teologie și *theoptie*, vederea-lui-Dumnezeu, se săvârșește treptat. De la vederea tainei celei din rug a fost călăuzit către întunericul dumnezeiesc și la cunoașterea cortului nefăcut de mână al Cuvântului lui Dumnezeu, Care la plinirea vremii S-a făcut Om pentru mântuirea neamului omenesc. Dincolo de urcușul treptat către vederea-lui-Dumnezeu, ne este arătat aici și caracterul personal al cunoașterii. Moisí nu vede ceva abstract, o idee impersonală, ci pe Însuși Cuvântul Întrupat al lui Dumnezeu, Hristos.

Poporul îl îndeamnă pe Proroc să urce în munte, iar de-Dumnezeu-văzătorul și cuvântătorul (teologul) Moisí, după ce se învred-

[1] *Ibidem*, p. 256. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 72-73.
[2] *Ibidem*. În trad. rom.: *ibidem*, p. 74.
[3] *Ibidem*, pp. 258-262. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 77-78.

nicește de cunoașterea celor ascunse, le descoperă apoi poporului. Scrie Sfântul Grigorie de Nyssa: *„Mulțimea nu poate să cuprindă glasul ce vine de sus, dar lui Moisí i se îngăduie să cunoască prin ele cele negrăite, și apoi să învețe și pe popor poruncile pe care s-a învrednicit să le afle din învățătura de sus"*[1]. Alta este cunoașterea tainei lui Dumnezeu pe care o dobândește Prorocul-teolog îndumnezeit și alta învățătura (dogma) cu care acesta povățuiește poporul. Dogmele sunt rodul și trăirea tainei lui Dumnezeu, iar apoi, ca dreptare pe cale și leacuri, îi călăuzesc și îi tămăduiesc pe cei ce doresc să se ridice la înălțimea vederii-lui-Dumnezeu.

e) Sfârșitul Prorocului Moisí

Spre sfârșitul vieții sale, marele Moisí a primit de la Dumnezeu porunca de a se sui în muntele Abarimului, Nebo, pentru a vedea de acolo pământul Canaanului și a muri (Deuteronom 32:48-50). Iar după ce a văzut acea țară, pământul făgăduinței, în care urma să intre poporul israelit, *„a murit Moisí, robul lui Dumnezeu, acolo, în pământul Moabului, după Cuvântul Domnului; și a fost îngropat în vale, în pământul Moabului, în fața Bet-Peorului, dar nimeni nu știe mormântul lui nici până în ziua de astăzi"* (Deuteronom 34:6-7). Ni se spune, totodată, că la vremea morții sale Moisí era de o sută douăzeci de ani, *„dar vederea lui nu slăbise și tăria lui nu se împuținase"* (Deuteronom 34:7).

Sfântul Grigorie de Nyssa tâlcuiește aceste informații cu privire la sfârșitul lui Moisí în manieră teologică, ele vădind roadele vederii și îndumnezeirii cu care se împodobesc sfinții ajunși dumnezei după Har. Este cunoscut faptul că încredințarea de îndumnezeirea unui om este dată de roadele acesteia, de urmări, în măsura în care, vorbind despre îndumnezeirea omului, avem în vedere îndumnezeirea energiilor sale sufletești și trupești. Teologul adevărat și neînșelat al Bisericii se cunoaște după chipul săvârșirii sale, precum și după starea trupului său în urma adormirii și mutării de aici.

Cel ce se împărtășește cu hrana cerească, adică cel îndumnezeit, după cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, nu mai pășește pe pământul din vale, nu mai gustă hrană pământească, ci, *„ajungând sus, pe însăși creasta muntelui, ca un sculptor priceput care și-a modelat*

[1] *Ibidem*, p. 254. În trad. rom.: *ibidem*, p. 71.

toată statuia vieții sale, la capătul lucrării sale nu pune sfârșit lucrului"[1]. Moisí ne este înfățișat drept *„slujitor al lui Dumnezeu"*, ca unul ce a ajuns la o atât de mare slavă, încât nimeni nu i-a cunoscut mormântul, nici a văzut ochii care nu s-au întunecat și fața ce nu a cunoscut stricăciunea. *„Slujitor al lui Dumnezeu"* înseamnă că *„s-a făcut mai înalt decât oricine"*[2]. Toate acestea sunt însușiri ale omului îndumnezeit, ale teologului neînșelat.

Nu poate deveni cineva slujitor al lui Dumnezeu *„dacă nu se face mai înalt decât toate cele din lume"*. Sfârșitul omului care și-a agonisit viața cea întru virtute, *„după cuvântul lui Dumnezeu"*, nu se numește sfârșit – moarte –, ci *„moarte vie"*, *„care nu e urmată de mormânt, care nu e acoperită de pământ și care nu aduce ochilor întuneric și nici feței stricăciune"*[3].

Atragem încă o dată atenția asupra faptului că adevărata teologie, cea neînșelată, se vădește prin roadele sale, prin sfârșitul plin de slavă și de viață, prin îndumnezeirea trupului omenesc, arătat a fi nestricăcios, și prin slava ce-i împodobește trupul Proorocului văzător-de-Dumnezeu. După cum în orice știință există o strânsă legătură între teorie și practică (rezultate), tot astfel și în teologie vederea-lui-Dumnezeu (*theoría*) este strâns legată de roadele care dau încredințare de adevărul acestei vederi. O teologie lipsită de roade nu este adevărată, întrucât, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, *„cunoștința fără fapte este teologia dracilor"*.

4. Peregrinarea israeiliților în pustie

După ce dobândește cunoașterea nerătăcită a lui Dumnezeu, adevăratul teolog este de obicei trimis de El să călăuzească în chip felurit poporul, așa cum s-a petrecut cu Prorocii, cu Moisí, cu Apostolii și cu marii Părinți ai Bisericii. Această cunoaștere duhovnicească este de trebuință pentru mântuirea oamenilor. Astfel tâlcuiește Sfântul Grigorie de Nyssa lucrarea lui Moisí. Nu vom stărui aici în a o cerceta mai amănunțit, ci vom atrage numai atenția asupra câtor-

[1] *Ibidem*, p. 328. În trad. rom.: *ibidem*, p. 108.
[2] *Ibidem*. În trad. rom.: *ibidem*.
[3] *Ibidem*. În trad. rom.: *ibidem*.

va aspecte pe care Sfântul le punctează în scrierea sa despre viața lui Moisí.

Calea străbătută de poporul israelit din țara Egiptului către pământul făgăduinței a fost una destul de anevoioasă și plină de primejdii. Numai un Proroc-teolog putea duce această lucrare la bun sfârșit.

În repetate rânduri Sfântul Grigorie vorbește despre viața egiptenească pe care trebuie să o lepădăm: *„să scăpăm de viața egipteană"*[1]. Într-un alt loc are în vedere eliberarea de *„tirania Egiptului"*[2], iar altundeva face referire la oamenii care *„viețuiesc asemenea egiptenilor"*[3]. Este vorba despre viața de robie față de patimi și de stăpânitorul ce seamănă răutatea lor.

Această eliberare are loc prin repetate curățiri, pe care omul le dobândește prin ispite și prin minunatele intervenții ale lui Dumnezeu. Desigur, călăuzitorul de trebuință pe cale este teologul văzător-de-Dumnezeu, care va putea deosebi înșelarea de adevăr, va arăta drumul cel adevărat și va conduce fără rătăcire poporul către pământul libertății, care este îndumnezeirea, adică unirea și părtășia omului cu Dumnezeu. Redăm mai jos un fragment din scrierea Sfântului Grigorie în care se face referire la curățirea de viața egipteneăscă și cea de alt neam, prin care omul își golește adâncul sufletului de orice mâncare a Egiptului și primește, astfel, înlăuntrul său hrana cea cerească:

„Cel ce se curățește pe sine de viața egipteană și străină și de alt neam, și-și golește sacul sufletului său de orice hrană rea, pe care o adună egiptenii, primește cu sufletul curat hrana ce coboară de sus, care nu a crescut din vreo sămânță cultivată de noi în pământ, ci e pâine făcută de-a gata, fără de sămânță și nelucrată, pogorâtă de sus și așezată pe pământ"[4].

În acest context, Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre faptul că omul trebuie să părăsească viața egipteneăscă și *„să nimicească primele începuturi ale răului"*[5], de vreme ce odată stârpit începutul tuturor relelor, care este pofta, așa cum s-a întâmplat cu uciderea celor întâi-născuți ai egiptenilor, ne vom slobozi de teama că aceas-

[1] *Ibidem*, p. 222. În trad. rom.: *ibidem*, p. 55.
[2] *Ibidem*, p. 230. În trad. rom.: *ibidem*, p. 60.
[3] *Ibidem*, p. 212. În trad. rom.: *ibidem*, p. 52.
[4] *Ibidem*, p. 244. În trad. rom.: *ibidem*, p. 66.
[5] *Ibidem*, p. 222. În trad. rom.: *ibidem*, p. 56.

ta va aduce mai târziu cu sine patimile preacurviei și uciderii. În acest punct, Sfântul preia învățătura filosofiei celei din afară cu privire la cele trei puteri ale sufletului: rațională, poftitoare și mânioasă (*„rațiunea, pofta și mânia"*). Ultimele două se află mai jos, în vreme ce rațiunea ocupă un loc mai înalt, după chipul talerelor unei balanțe. Gândul întăreşte pofta și mânia, primind, la rândul său, acelaşi ajutor din partea lor. Însă, când această așezare a balanței se răstoarnă, așa încât rațiunea ajunge dedesubt, *„căzută sub călcâie și are deasupra sa mişcarea poftei și a mâniei"*, atunci intră în om îngerul nimicitor[1]. Nu este de ajuns numai să-i stârpim pe cei întâi-născuți ai egiptenilor, ci trebuie, totodată, să și ungem ușile cu sânge, ca astfel cei întâi-născuți ai israeliţilor să fie păziți și binele să ajungă la desăvârșire[2].

În cartea *Ieșirii* și în tâlcuirea pe care o dă Sfântul Grigorie de Nyssa se pot vedea în chip lămurit mijloacele de tămăduire pe care poporul, cercetat îndeaproape și îndrumat de Părintele-teolog învestit cu putere dumnezeiască, trebuie să le primească pe calea către pământul făgăduinței. Iar această cale are în chip vădit o orientare eshatologică. Omul nu străbate o cale menită să-i asigure o bunăstare de moment, ci una care îl conduce la intrarea în Împărăția lui Dumnezeu.

Tâlcuind adevărata semnificație a zilei de vineri în raport cu sâmbăta, ziua odihnei, Sfântul spune că vinerea este viața aceasta în vremea căreia ne pregătim pentru sosirea sâmbetei, când vom petrece în *„nelucrare totală"* și ne vom desfăta de roadele semințelor pe care le-am semănat în viața de aici[3].

Călătoria omului are un început, porneşte de la cateheză, în vremea căreia se săvârșește curățirea de patimi, și înaintează apoi către Botez și Mirungere, prin care i se dăruiește luminarea, precum și împărtășirea Vieții prin Taina Dumnezeieștii Euharistii. Este o călătorie îndelungată, o pătrundere în adânc fără de sfârșit, iar pentru a putea străbate această cale omul are trebuință de povățuirea Părintelui-teolog (cuvântător de Dumnezeu). Este vădit, astfel, faptul că în Biserica Ortodoxă teologia este strâns legată de părinţenia

[1] *Ibidem*, pp. 224-226. În trad. rom.: *ibidem*, p. 57.
[2] *Ibidem*, p. 226. În trad. rom.: *ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 246. În trad. rom.: *ibidem*, p. 68.

duhovnicească, aceasta din urmă fiind o adevărată știință menită să-l slobozească pe om din pământul Egiptului și al robiei, și, totodată, o călăuză către pământul libertății, al făgăduinței.

5. Teologia astăzi

Tâlcuirile Sfântului Grigorie de Nyssa pe care le întâlnim în cuprinsul scrierii sale vădesc acea stare firească, așa cum transpare din învățătura și din viața Bisericii. Însă lucrurile nu urmează întotdeauna această cale.

Sfântul Grigorie arată că dreptarul după care se ocârmuiește Biserica este suișul acelui Moisí al fiecărei epoci în muntele vederii dumnezeiești, al Proorocului care face mai apoi cunoscute poporului învățăturile (dogmele) ce i-au fost descoperite prin cunoștința cea de sus, prin dobândirea îndumnezeirii și a împărtășirii de energia îndumnezeitoare a Domnului. Dreptarul este, așadar, că *„nu toți se pot îmbulzi la cunoașterea tainelor"* lui Dumnezeu; poporul trebuie să dea ascultare celui care a ajuns la măsura îndumnezeirii și s-a învrednicit de descoperirile dumnezeiești. Scrie: *„[Și acest lucru e unul din cele ce se practică și în Biserică, pentru că nu toți se pot îmbulzi la cunoașterea tainelor], ci aleg dintre ei pe cel ce poate să înțeleagă cele dumnezeiești și lui își pleacă cu recunoștință urechea, socotindu-l vrednic de crezare în toate câte le vor auzi, ca unul ce a fost învățat în cele dumnezeiești"*[1]. Spune aceasta știind că teologia nu este o lucrare ușoară și nici la îndemâna oricui.

Sfântul Grigorie atrage însă atenția asupra faptului că acest dreptar de căpetenie al Bisericii, în vremea sa, nu mai era ținut de multe dintre bisericile locale: *„Numai că acest lucru în multe biserici nu mai este acum păzit"*. Lămurește în continuare faptul că mulți dintre cei ce au trebuință de curățire, fiind *„nespălați și cu veșmântul vieții pătat, împinși de simțirea necuvântătoare"*, prin care înțelegem hainele de piele, îndrăznesc cu obrăznicie să se suie în muntele teologiei. Între aceștia se numără ereticii, care teologhisesc cu propria cugetare necurată, fiind astfel chiar de aceasta uciși ca și cu niște

[1] *Ibidem*, p. 254. În trad. rom.: *ibidem*, p. 71.

pietre, *„căci părerile lor eretice sunt ca niște pietre necioplite care doboară și îngroapă pe propriul născocitor al relelor învățături"*[1].

Din întreaga învățătură a Sfântului Grigorie de Nyssa se vede limpede că prezența teologilor văzători-de-Dumnezeu în sânul Bisericii nu îngăduie răspândirea eresurilor, nici nu dă slobozenie ereticilor, creștinii fiind călăuziți în chip nerătăcit pentru a deosebi înșelarea de adevăr, cele zidite de cele nezidite. Problema apare când conducătorii bisericești, neavând această teologie fiinţială, filosofează despre cele dumnezeiești, iar ideile eretice ajung să întineze viața Bisericii, de vreme ce asemenea păstori nu pot deosebi energiile nezidite de cele zidite, adică energiile lui Dumnezeu de cele ale diavolului. După cum bine știm, amestecul și confundarea acestora este pricina înșelării și a ereziilor, mărturia faptului că lipsește adevăratul cuvânt teologic și, de asemenea, Părintele duhovnicesc de-Dumnezeu-cuvântător (teolog) și văzător.

6. Concluzii

În partea de sfârșit a scrierii sale, Sfântul Grigorie de Nyssa revine la întrebarea formulată la început cu privire la desăvârșire. Scrie: *„Sfârșitul viețuirii înalte este acela de a se chema slujitorul lui Dumnezeu"*[2]. Moisí închipuie o pildă de viețuire, întrucât cu adevărat *„a urcat spre cel mai din vârf hotar al desăvârșirii"*[3]. Prin urmare, desăvârșirea vieții celei întru virtute este ca omul să fie cunoscut de Dumnezeu și să I se facă prieten. Desăvârșirea nu înseamnă să părăsim păcatul de teama pedepsei sau să lucrăm binele nădăjduind a primi plată, ci *„să ne înfricoșăm de un singur lucru: de căderea din prietenia cu Dumnezeu, și să socotim un singur lucru de cinstire și de iubire: să ne facem prieteni ai lui Dumnezeu"*[4].

Un astfel de prieten al Domnului s-a dovedit a fi Moisí, care a dobândit cunoașterea Sa, arătându-se a fi, desigur, un adevărat teolog și un povățuitor neînșelat al poporului israelit.

[1] *Ibidem*, pp. 254-256. În trad. rom.: *ibidem*, pp. 71-72.
[2] *Ibidem*, p. 330. În trad. rom.: *ibidem*, p. 109.
[3] *Ibidem*, p. 332. În trad. rom.: *ibidem*, p. 110.
[4] *Ibidem*. În trad. rom.: *ibidem*.

Tâlcuirea pe care Sfântul Grigorie de Nyssa o dă vieții lui Moisí arată în chip limpede ce este teologia ortodoxă, cine este adevăratul teolog şi care este lucrarea acestuia. Generalizând, ne arată și în ce anume constă secularizarea teologiei.

Teolog atins de duhul secularismului este cel ce nu s-a învrednicit a fi văzător-de-Dumnezeu, nici nu s-a făcut cel puțin următor sfinților îndumnezeiți, ci amestecă propriile cugetări și închipuiri cu dogmele Bisericii. Teologia unuia ca acesta nu se arată a fi rod al curățirii, al luminării și al îndumnezeirii, ci produsul rațiunii și al închipuirii, ce constituie, de altfel, și principala caracteristică a teologiei scolastice. În afara vederii Celui Ce este, de care omul se împărtășește urmând calea ortodoxă a curățirii, așa cum este ea înfățișată în viața lui Moisí și tâlcuită de Sfântul Grigorie de Nyssa, omul se află în primejdia înşelării, întrucât *ceea ce nu este (tó mí ón)* nu are în realitate existență, este un produs al închipuirii și al speculației raționale.

Creștini însuflați de acest duh secular sunt cei ce nu urmează teologilor văzători-de-Dumnezeu sau, cel puțin, păstorilor ce primesc învățătura predanisită de Părinții văzători, și care nu străbat calea către vederea dumnezeiască, ci aleg să se facă următorii unor păstori bolnavi duhovnicește, stăpâniți de duhul teologiei scolastice, al moralismului protestant ori al unei teologii izvodite de propriile patimi. Astfel de păstori își călăuzesc fiii duhovnicești, împărtășindu-le ideile filosofiei, ale unui moralism în care omul este măsura tuturor lucrurilor, ale psihologiei ori, în general, ale viețuirii pătimașe, iar nu roadele experienței și învățăturii sfinților văzători-de-Dumnezeu.

Socotim că secularismul nu este altceva decât trecerea cu vederea a Tradiției isihasto-niptice, care reprezintă condiția de neapărată trebuință pentru trăirea adevăratei teologii ce constă în cunoașterea ființială-empirică a lui Dumnezeu, adică *theoptia*, vederea dumnezeiască. Orice teologie supusă speculației raționale și închipuirii, care se îndepărtează de experiența sfinților, este una secularizată, este o teologie a nimicului, a închipuirii și a feluritelor năluciri, a simțurilor și a celor de sub simțuri, o teologie bolnavă. Orice teologie care nu se apleacă asupra căii pe care omul trebuie să o străbată pentru a se curăți de patimi și a ajunge la împărtășirea și la

cunoaşterea personală a lui Dumnezeu este o teologie secularizată. Orice teologie redusă la o cultură a esteticii, care se mărgineşte la cuvinte frumoase şi la filosofeli iscusite şi se mişcă în afara Tradiţiei isihaste, este cu adevărat o teologie secularizată.

Iar o asemenea teologie redusă la analize de ordin raţional, estetic sau ştiinţific, nu îi conduce pe oameni la libertatea fiinţei şi la cunoaşterea personală a lui Dumnezeu. Din această pricină, în ciuda convingerilor pe care oamenii lumeşti le pot avea în legătură cu o astfel de teologie lumească, ea reprezintă o rană în viaţa Bisericii.

iulie 2002

XV

MONAHISMUL, POTRIVIT ÎNVĂȚĂTURII SFÂNTULUI EVSTATIE AL THESSALONICULUI

Sfântul Evstatie, Mitropolitul Thessalonicului, a trăit și a păstorit turma cetății Thessalonic în secolul al XII-lea, în vremuri tulburi pentru Imperiul Roman. A fost cinstit pentru cultura și bogata sa cunoaștere a Tradiției Bisericii, dar și pentru diversele studii pe care le-a întocmit cu privire la diferite aspecte ale vieții duhovnicești.

Între lucrările sale se numără și cea intitulată *Cercetare a vieții monahale spre îndreptarea celor cu privire la ea,* în cadrul căreia se apleacă asupra vieții monahicești prin prisma Tradiției Bisericii Ortodoxe, urmărind să aducă îndreptare relelor care erau vădite în petrecerea monahilor din vremea sa. Această operă a fost recent tipărită la Editura Savvala, în original și traducere neogrecească, textul fiind însoțit de o notă introductivă a lui Phanis Kalaitzakis, doctor în filologie, cu titlul *Ce tot îndrugă marele papă?*[1], ce amintește de cuvântul cu care răspundeau unii dintre contemporanii Sfântului Evstatie la observațiile făcute de acest mare ierarh.

Scrierea Sfântului Evstatie al Thessalonicului ne înfățișează, pe de o parte, chipul unui Episcop iubitor al monahismului tradițional ortodox, pe care îl cunoștea îndeaproape, așa cum îl trăise în Constantinopol, însă și rătăcirile monahismului acelor vremuri din cetatea Thessalonicului. Este o scriere de mare interes. În continuare vom puncta câteva aspecte care constituie chintesența întregii sale opere.

---

[1] Phanis Kalaitzakis, *Ti phlyarei o megas papas?*, Ed. Savvala, Athena, 2003.

1. Țelul înalt al monahismului

Sfântul Evstatie folosește felurite numiri cu privire la viețuirea monahilor ortodocși, în măsura în care petrecerea acestora are drept temei autentic Tradiția Bisericii. De altfel, lucrul acesta este important deoarece numai când cineva iubește și cunoaște monahismul ortodox este îndreptățit să propună soluții pentru îndreptarea relelor din sânul său.

Vorbind despre monahii cei desăvârșiți, Sfântul Evstatie îi numește *„adevărați nazirei", „anahoreți", „fugari binecuvântați"* care s-au izbăvit de începătorul răutății și au alergat la Izbăvitorul Stăpân Iisus Hristos. Monahii cei desăvârșiți sunt *„sfinți ai lui Dumnezeu", „cetățeni ai cerului, iar nu ai lumii"*. Viața adevăraților monahi este apostolică și, prin aceasta, îngerească[1].

Monahii alcătuiesc *„cinul călugăresc", „ceva cu adevărat dumnezeiesc"*, sunt *„oaste sfântă", „oaste a lui Dumnezeu", „aleșii Domnului", „slăviți ai cerului", „ostași luptători împotriva apostatului (lepădatului) și răzvrătitului diavol", „imitatori ai îngerilor", „vase ale virtuții", „vase dumnezeiești cu mir de bună mireasmă", „peceți apostolești", „raiuri mântuitoare", „cinul cel preafrumos"*[2]. Monahul este *„cetățean al cerului", „zugrav al virtuții celei adevărate"*[3], este *„mai presus de lume"*[4], *„propovăduitor dumnezeiesc", „cel ce a rezidit deosebi inima lui"*[5], cel ce petrece în vederea-lui-Dumnezeu, pentru care și este *„adevărat filosof"* și, desigur, *„cel ce stă în fața lui Dumnezeu"*[6].

În întreg cuprinsul scrierii sale, chiar și când condamnă faptele unor monahi stăpâniți de duhul lumesc, Sfântul Evstatie arată marea valoare a petrecerii călugărești, a acestei vieți binecuvântate, căreia i-au urmat Prorocii Vechiului Testament, Apostolii, precum și cuvioșii nevoitori de-a lungul tuturor veacurilor. Nu se arată potrivnic monahismului, ci dimpotrivă, îl primește, socotindu-l cu deosebire chip al vieții evanghelice.

---

[1] *Ibidem*, pp. 1-3.
[2] *Ibidem*, p. 10.
[3] *Ibidem*, p. 130.
[4] *Ibidem*, p. 132.
[5] *Ibidem*, p. 141.
[6] *Ibidem*, p. 142.

2. Cele trei trepte ale vieții monahicești

Sfântul Evstatie împarte viața monahicească în trei trepte, *„cei nou aleși" (neosýllektoi)*, adică începătorii (*eisagogikoí*), *„monahii tunși în mantie" (mandyótes)* și *„schimonahii" (megalóshimoi)*. În alte locuri din opera sa termenii pe care îi folosește sunt diferiți, așa încât *„cei nou aleși"* sunt *„începătorii"* sau *„purtătorii schimei mici"* (*mikroshímones*), *„monahii tunși în mantie"* sunt numiți și *„purtători ai schimei celei de a doua" (defteroshímones)*, iar *„monahii desăvârșiți"* sunt *„schimnicii" (megaloshímones)*[1]. Într-un alt loc vorbește despre *„schimnici"* (*megaloshímones*), despre *„purtătorii schimei mici"* ca unii aflați încă pe treapta noviciatului și despre cei de pe treapta de mijloc, *„monahii tunși în mantie"* (*mandyótes*)[2]. În cuprinsul câtorva paragrafe face referire la primele două trepte ale vieții monahicești[3], însă dedică cu precădere o mare parte a operei *schimnicilor*, pe seama cărora pune răspunderea pentru pervertirea vieții monahicești din vremea sa.

3. Slujba tunderii – repere ale vieții monahicești

În scrierea sa, Sfântul Evstatie face referire la slujba călugăriei și se apleacă asupra făgăduințelor pe care le dau cei tunși în monahism, precum și a rugăciunilor citite de preot la săvârșirea acesteia. Tâlcuiește, totodată, simbolismul gesturilor din cadrul slujbei tunderii, al veșmintelor monahale, amintind încă și semnificația culorii negre a acestora, simbolismul rasei, al tunderii părului, al aprinderii lumânărilor etc. Toate acestea arată scopul și lucrarea vieții monahicești, țelul monahismului și înalta sa misiune. Tunderea părului este mărturia faptului că monahul se afierosește lui Dumnezeu ca *„jertfă sfântă"*, prinos sfânt spre junghiere[4]. Aflăm, în genere, analiza aceasta în întreaga scriere a Sfântului Evstatie, care face o seamă de observații de mare finețe.

[1] *Ibidem*, p. 12.
[2] *Ibidem*, p. 195.
[3] *Ibidem*, pp. 159-193.
[4] *Ibidem*, p. 73.

4. Monahi căzuți de la adevăratul monahism

În paralel cu analiza slujbei tunderii, Sfântul Evstatie se apleacă în amănunt asupra decăderii vieții monahale din vremea sa, când mulți monahi nu se ridicau la înălțimea petrecerii călugărești, nu trăiau potrivit făgăduințelor pe care le dăduseră la slujba tunderii și nu împlineau, astfel, înaltul țel al acestei viețuiri, pe care Sfântul o înfățișează în partea de început a operei sale.

Decăderea era vădită de părăsirea mănăstirilor de metanie de către monahii care se peregrinau apoi prin lume și se îndeletniceau cu negoțul sau cu alte ocupații necălugărești. Înfățișând voturile date de monahi lui Dumnezeu la slujba tunderii, Sfântul Evstatie găsește un bun prilej pentru a semnala abaterile de la chipul petrecerii călugărești, pe care le zugrăvește în cuvinte aspre și grele. Contrar celor făgăduite, monahii „căzuți" sunt stăpâniți de furie, de mânia cea asemenea șarpelui care se pregătește să-și atace prada, de aroganță și de trufie, iubesc vrajba și strigătele pline de sălbăticie stârnite de aceasta, sunt slobozi la gură, grăiesc cu obrăznicie cuvinte fără noimă, făcându-se, astfel, deopotrivă cu cei îndrăciți. Sunt, încă, și multe alte lucruri care arată căderea lor de la adevărata petrecere a vieții celei monahicești[1].

Sfântul Evstatie condamnă mai cu seamă faptul că monahii hoinăresc prin lume, părăsind mănăstirile și viețuirea isihastă-văzătoare (*isyhastiki – theoritiki*) la care au fost chemați, după cum înfierează, totodată, duhul negustoresc cultivat de purtătorii schimei celei mari. Cuvântul său este cât se poate de grăitor.

Toate îndeletnicirile unor asemenea monahi se mișcă în jurul negoțului și al câștigului necinstit, de vreme ce sunt preocupați numai de *„stăpânire, traiul zilnic și agonisirea de avuții"*[2]. Se folosesc de cinstea pe care oamenii o arată față de schima lor monahicească pentru a se îmbogăți[3]. Sfântul ajunge chiar a-l numi cu ironie pe un asemenea monah *„sfânt bogătan"*[4], precum și *„negușător"*, *„om fără lucru"*, *„precupeț"* și *„căutător de câștig"*, orice altceva, numai nu

[1] *Ibidem*, p. 44 și urm.
[2] *Ibidem*, p. 58.
[3] *Ibidem*, p. 60.
[4] *Ibidem*, p. 63.

„schimnic"[1]. Descrie în mod amănunțit îndeletnicirile lumești ale monahilor din vremea sa cu negoțul de grâu, de vin etc.[2]

Vedem, de asemenea, din scrierea Sfântului Evstatie, faptul că monahii nu arătau cinste vredniciei arhierești, nerecunoscând autoritatea păstorească a Episcopilor. Sfântul scrie că asemenea monahi înalță capul împotriva Arhiereilor care îi tund și îi învrednicesc de viața călugărească, socotindu-se a fi ei înșiși capul, deși în realitate nu sunt decât *„grumaz lipsit de cap"*, iar prin trufia lor se arată făpturi care se împotrivesc Făcătorului, adică lui Dumnezeu. Acești monahi plini de trufie nu vor să cunoască marea deosebire dintre cinul lor și vrednicia arhierească, de vreme ce ei sunt simpli Părinți, iar Arhiereul este *„Părintele Părinților"*. Monahii, precum și Egumenul sunt păstori, însă *„Arhiereul este arhipăstor, de vreme ce este și decât Egumenii mai presus"*. Episcopul este Părintele Părinților și Egumen mai mare peste toți Egumenii[3].

Astfel de monahi s-au lepădat de toate cele pe care le-au făgăduit la slujba tunderii și s-au abătut de la împlinirea țelului lor. Prin purtarea lor din afară, plină de formalism și de prefăcătorie, îi amăgesc pe oameni, cu toate că, în realitate, sunt cei mai mari dușmani ai lor. Au privirea dulce și blândă, însă în adâncul sufletului sunt plini de cruzime și de acreală[4]. Asemenea monahi, care alcătuiesc o tagmă aparte, sunt piroane împlântate în Trupul Bisericii: *„rănesc Biserica preasfântă ca niște piroane"*[5]. În fapt, în loc să fie slava Bisericii, îi sunt acesteia o rană.

5. Egumeni nesupuși Episcopilor

În scrierea pe care o cercetăm, Sfântul Evstatie înfățișează amănunțit purtarea plină de trufie a multor Egumeni din vremea sa. Prin cele consemnate are în vedere în mod lămurit mentalitatea și comportamentul Egumenului depărtat de adevărata slujire și, mai cu seamă, disprețuitor față de Episcopul său. Vom face o trecere

[1] *Ibidem*, p. 64.
[2] *Ibidem*, pp. 116-117.
[3] *Ibidem*, p. 8.
[4] *Ibidem*, p. 71.
[5] *Ibidem*, p. 125.

în revistă cu caracter sinoptic a celor împărtășite de Sfântul Evstatie, cuvintele sale dovedindu-se a fi de mare folos. Citindu-i opera, vedem purtarea necuviincioasă a Egumenilor din vremea sa, care, cu totul lipsiți fiind de orice temei al vieții bisericești, vădeau prin patimile lor înseși semnele unei psihopatologii.

În general, poziția pe care Egumenul o ocupă în Biserică are însemnătate, de vreme ce un Egumen care se ridică la înălțimea țelului și a slujirii sale este *„cu puțin mai prejos de un înger"*, este înger în trup[1]. Se află însă pe o treaptă inferioară față de Episcop, căruia îi datorează ascultare. Pomenind persoane și întâmplări concrete, Sfântul Evstatie face referire la un Egumen care se îndepărtase de la înaltul țel al slujirii sale, înfățișând astfel starea și mentalitatea căzute ale acestuia.

Trebuie să spunem dintru început că Egumenul amintit de Sfântul Evstatie își părăsise adevărata lucrare și slujire și se îndeletnicea cu negoțul. Cuvintele sale sunt însuflate de o viață lumească, cuvinte „de piață", altfel spus *„fel de fel de vorbe gâlcevitoare"*[2]. Se îndeletnicea cu viile, negoțul cu măsline și smochine etc.

Dincolo de aceasta, prin întreaga sa purtare devenise spaima și groaza ținutului, de aceea îi și adresează Sfântul acest cuvânt: *„O, tu cel mai mare peste Episcopi și nouă tuturor prea de temut!"*[3] Astfel purtându-se nu avea, desigur, nici măcar un singur monah bun în chinovia sa, de vreme ce prin viața sa le dăduse călugărilor cea mai rea pildă cu putință. Sfântul afirmă că ar fi gata să-i arate acestui Egumen toată bunăvoința și dragostea, dacă ar găsi între cei aflați sub ocârmuirea sa fie și numai un singur monah bun: *„Iubit mi-ar fi dacă s-ar găsi măcar unul, un singur monah, un călugăr, un viețuitor cu nume bun în mănăstire[a sa]..."*[4]

Însă trufia acestui Egumen se manifestă îndeosebi prin nesupunerea față de Episcopul său, a cărui autoritate nu o recunoaște. Mânat de pizmă și de egoism, se străduiește să se înalțe mai presus decât el, nu suferă să-i fie adusă acestuia mai multă cinstire decât sieși, socotește drept jignire și umilință faptul de a-și pleca capul înain-

[1] *Ibidem*, p. 174.
[2] *Ibidem*, p. 178.
[3] *Ibidem*, p. 189.
[4] *Ibidem*.

tea sa ori de a-i ieși întru întâmpinare cu prilejul vizitei în mănăstire. Simte, de asemenea, o înjosire în a se ridica de pe scaun pentru a-l heretisi. Tremură ca nu cumva să se aleagă cu vreo mustrare din partea lui. Are reacții cu totul neașteptate, vădind față de Episcopul său aceeași purtare nerușinată și prefăcută pe care *„desfrânatele"* o arată *„clienților lor"*[1].

Comportamentul acestui Egumen este unul schizofrenic. Deși în esență recunoaște rolul important pe care Episcopul îl joacă în viața bisericească, fapt pentru care de multe ori pentru a soluționa o problemă spune: *„Eu sunt și Episcop"*, socotindu-se pe sine deopotrivă Episcop și asumându-și, astfel, atribuțiile acestuia, în alte dăți strigă: *„Ce se amestecă între noi Episcopul?"*, altfel spus: *„De ce se amestecă, ce treabă are cu noi?"*[2] Aceasta înseamnă că, deși se află numai pe treapta Preoției-Egumeniei, se poartă asemenea unui Episcop, disprețuindu-l însă pe Episcopul de drept, căruia Dumnezeu i-a încredințat slujirea de a păstori poporul.

Episcopul însă *„sfințește prin duhovniceasca ungere; slujește cu dumnezeiască bună-cuviință; este un pelegrin după chipul Apostolilor"*, judecă pricinile oamenilor. Egumenul, pe de altă parte, a primit ungerea de la Episcop, iar lucrarea sa este, desigur, diferită de a acestuia[3]. De altfel, Egumenul avut în vedere de Sfântul Evstatie, în loc de a arăta ascultare Episcopului său, *„nu contenește a se înarma spre războirea cu Arhieria cea care Îl imită pe Dumnezeu"*, adică nu încetează a lupta împotriva Ierarhului său. Este mânat de dorința obținerii unei josnice victorii împotriva acestuia și se aruncă asupra lui asemenea unui elefant cu trompa sa cea neagră, ca, după ce l-a biruit, să-i supună apoi cu ușurință și pe toți ceilalți[4].

Acest Egumen slobozește fel de fel de atacuri asupra Episcopului său, clevetindu-l fără încetare la mesele bogate pe care le dă sau la adunările din hramuri și sărbători[5]. Este cu totul îndreptățită observația Sfântului Evstatie că acest Egumen îngâmfat și nesupus Chiriarhului, la mesele cele bogate, dimpreună cu bucatele mănâncă și carnea Episcopului său, nesăturându-se s-o mistuie numai

[1] *Ibidem*, p. 138.
[2] *Ibidem*, p. 136.
[3] *Ibidem*, p. 134.
[4] *Ibidem*, p. 133.
[5] *Ibidem*, p. 188.

atunci, ci păstrând o astfel de „mâncare" vreme îndelungată, spre a se putea înfrupta din ea cu desfătare și mai apoi. Scrie: *„Pregătea mese strălucite, cu oameni mulți, și îl mânca și pe Arhiereu, amestecându-l cu bucatele. Și nu se mai sătura să-și adune această mâncare și desfătare pentru multe zile"*. Deopotrivă cu mesele pe care le dă, și în sărbători petrece în ospețe, *„cheltuind pe seama acestuia [a Episcopului]"*[1]. La mese și în praznice nu rămâne *„vreo săgeată «egumenească» pe care să n-o îndrepte împotriva sa [a Episcopului]"*. Prin *„săgeată «egumenească»"* Sfântul înțelege calomnia, cleveteala, de vreme ce respectivul Egumen îşi osândea neîncetat Episcopul, numindu-l *„nefolositor"*, *„băgăcios"*, *„scrupulos"*, ca unul care voiește să se amestece în toate și este un *„iscoditor al canoanelor"*, căci pe toate le cercetează după dreptarul sfintelor canoane. Astfel, prin gura trufașului Egumen, *„Arhiereul este hulit"*[2].

Pricina acestui atac al Egumenului la adresa Episcopului său în chipul celor descrise mai sus este, pe de o parte, dorința celui dintâi de a nu mai da socoteală în fața nimănui și de a lepăda pazirea sfintelor canoane, iar, pe de alta, *„cugetul trufaș și îngâmfarea cea diavolească"*[3]. Nu poate exista însă viață bisericească fără Episcop, deoarece, după cum spune în chip lămurit Sfântul Evstatie al Thessalonicului, unde nu păstorește Episcopul pe care Dumnezeu prin Biserică l-a ales, *„nici Domnul nu cercetează (nu ia aminte)"*[4]. Astfel, când un Egumen îl îndepărtează pe Episcop din mănăstirea pe care o păstorește sau desparte mănăstirea de Episcop, neprimind să facă ascultare de Chiriarhul său, nici Hristos nu veghează și nu ocârmuiește acea mănăstire, așa încât una ca aceasta va cădea în mâinile diavolului, făcându-se lăcaș al satanei.

Însă ascultarea Egumenului față de Episcop este un jug cu mult mai ușor decât întemeierea în sine și încrederea în propria minte. Scrie Sfântul Evstatie: *„De ce te ferești de el [de Episcop]? Ce teamă de el*

---

[1] *Ibidem*, p. 268.

[2] *Ibidem*, p. 180.

[3] *Ibidem*, p. 188.

[4] Limba greacă îngăduie în acest punct un joc de cuvinte ce nu poate fi redat în traducere românească. Verbul folosit pentru a desemna cercetarea din partea lui Dumnezeu, (supra) – veghere a (*ἐπί-, peste, pe, deasupra* + *σκοπέω, a privi, a cerceta*) Sa asupra unui loc, *ἐπισκοπέω* – *„ὁ Κύριος ἐπισκοπεῖ"* – este însăși baza lexicală pentru formarea numelui *episcop* (*ἐπίσκοπος*), la atribuțiile căruia se referă întregul capitol. *(n. trad.)*

porți în lăuntrul tău? Ușor îți este jugul pus de acesta. De ce îl lepezi de la tine, ca unul tare de cerbice? Dar, chiar de este greu, rabdă!" Dacă Episcopul i s-ar face Egumenului un ghimpe în trup, și atunci un astfel de ghimpe poate fi înlăturat prin răbdarea cea dăruită de Dumnezeu, iar nu prin alte mijloace silnice care întețesc și mai mult durerea[1].

Având în vedere faptul că Egumenul cu pricina, dincolo de a avea o asemenea purtare față de Episcopul său, stăpânește, totodată, peste mulți monahi, pe care îi pune sub conducerea sa tiranică în numele așa-zisei ascultări, Sfântul Evstatie se îndreaptă mai apoi și asupra monahilor care au un astfel de Egumen trufaș și îngâmfat, îndemnându-i să-l părăsească pe întâistătătorul care nu ascultă de Episcop și de Biserică: *„Așadar, părăsește-l pe egumenul care îți poruncește să vorbești deschis despre cele ale lumii ce duc spre păcat, ca să spunem numai atât"*. Cuvântul acesta, după cum însuși lămurește, arată că monahul nu este robul Egumenului, ci frate și împreună-rob cu el, de vreme ce amândoi sunt robii lui Hristos. Monahul îi este Egumenului ucenic, însă nici un ucenic care cunoaște voia lui Hristos nu va asculta de un învățător ce îl povățuiește la lucruri cu totul potrivnice celor cerute de Hristos[2].

Îndreptându-și apoi cuvântul către trufașul Egumen purtător al schimei celei mari, Sfântul Evstatie îi spune: *„Părăsește semeția, alungă de la tine iubirea de stăpânire și lipsa de stăpânire care vine prin ea, leapădă trufia"*[3]. Îl întreabă totodată: *Ce canon îți îngăduie să petreci „fără Episcop, slobod, fără stăpânire, fără cap, fără socoteală, săvârșind cele fără judecată?"* De altfel, *„nici un neam nu este fără stăpânire"*[4].

Întrucât Sfântul Evstatie cunoaște că cele pe care i le pune înainte Egumenului nu trezesc în acesta decât răzvrăt, de vreme ce pe toate le socotește pricină de chin sufletesc și defăimare, neprimind ca el, care se vede pe sine însuși Dascăl și Învățător, să fie învățat de alții, atrage atenția în finalul scrierii asupra faptului că nu va conteni să mustre: *„Eu nu voi tăcea, chiar și de ai crăpa de mânie"*. Iar în continuare adeverește faptul că nu pentru Egumen și cei asemenea lui, care nu voiesc să se îndrepteze, spune toate acestea, ci pentru cei pe

[1] *Ibidem*, p. 137.
[2] *Ibidem*, p. 171.
[3] *Ibidem*, p. 197.
[4] *Ibidem*, p. 155.

care el îi înșală, pricinuind tulburare în sânul Bisericii. *„Spun acestea"*, scrie Sfântul, mai cu seamă pentru *„ceilalți frați, pe care, voind să-i amăgești, aduci tulburare poporului lui Dumnezeu"*[1]. Sfântul Evstatie se simte dator să-l mustre pe un asemenea Egumen semeț și plin de trufie, spaimă a întregului ținut, cel ce cu deosebire pironește în cuie Trupul Bisericii, răstignind-o. Dacă Episcopul nu ia asupra sa această sarcină a mustrării lui, nimeni altcineva nu va putea s-o facă. Scrie în acest sens: *„Îndrăznesc să îți spun: Dacă nu Episcopul, atunci care altul va cuteza să vorbească cu tine?"*[2]

Portretul pe care Sfântul Evstatie al Thessalonicului îl face Egumenului semeț și trufaș din secolul al XII-lea se potrivește epocii noastre și în privința altor aspecte. Există și astăzi monahi și Egumeni sfinți, deopotrivă însă monahi și Egumeni care au uitat țelul înaltei lor slujiri. Din această pricină și răspunderea Episcopilor, a celor ce iubesc monahismul și cinstesc Tradiția Bisericii, trebuie să fie pe măsura celei simțite de Sfântul Evstatie al Thessalonicului.

Simțământul datoriei ne-a însuflat să întocmim această scurtă analiză a scrierii Sfântului Evstatie al Thessalonicului. Toți avem în sânul Bisericii un loc și o anumită slujire. În această binecuvântată instituție a Bisericii, care dăinuiește în Duhul Sfânt, există o ierarhie a harismelor. Oricine răstoarnă această ierarhie bisericească va da socoteală înaintea lui Dumnezeu, ca unul ce seamănă anarhia și dă naștere schismei, păcat [împotriva Duhului Sfânt] care, după învățătura Sfinților Părinți, nu se iartă nici prin sângele muceniciei.

iunie 2003

---

[1] *Ibidem*, p. 203.
[2] *Ibidem*, p. 155.

XVI

ISIHIE ȘI TEOLOGIE

A fost publicată recent o carte minunată cu titlul *Viața Cuviosului Paisie Aghioritul,* care înfățișează viața și petrecerea Părintelui Paisie Aghioritul[1], pe care Dumnezeu m-a învrednicit să-l cunosc și să-i ascult înțeleptele și dumnezeieștile sale învățături.

Autorul acesteia este pururea-pomenitul Ieromonah Isaac, cu sprijin din partea obștii sale, care i-a fost alături atât înainte, cât și după fericita lui adormire. Drepturile de autor asupra ediției de față aparțin Mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul din Metamorfosi, Halkidiki.

1. Cuprinsul cărții

Este vorba despre o „biografie sistematizată" a Părintelui Paisie, în fapt despre o „autobiografie", întrucât principalul izvor al informațiilor oferite este însuși Părintele Paisie, care și-a povățuit ucenicii cu marea sa experiență duhovnicească, descoperindu-le unele taine ale binecuvântatei sale vieți. De altfel, atât viața duhovnicească, cât și cea monahală sunt în esență științe militărești, deprinderi ale meșteșugului de a purta un război.

Dat fiind bogatul material adunat, așa cum arată și *Cuvântul înainte, „au fost lăsate la o parte învățătura Starețului, care este cuprinsă*

[1] Canonizarea oficială a Cuviosului Paisie Aghioritul (1924-1994) a fost hotărâtă în ședința Sfântului Sinod al Patriarhiei Ecumenice de Constantinopol din data de 13 ianuarie 2015, cu ziua de prăznuire 12 iulie. *(n. trad.)*

în mai multe volume, mulțimea epistolelor sale și cele peste două sute de minuni săvârșite de el, care au fost mărturisite de cei care le-au văzut".

Obștea Părintelui Isaac scrie în acest *Cuvânt înainte*: *„Mai mult decât minunile însă ne-au mișcat marea sa lepădare de sine, nevoințele făcute cu mărime de suflet pentru dragostea lui Hristos, acrivia monahală și deosebita lui sensibilitate duhovnicească, discernământul său rar întâlnit, dragostea lui jertfelnică pentru orice om și grija sa părintească ce îi odihnea pe toți"*[1].

Despre pururea-pomenitul Părinte Paisie s-au tipărit multe cărți. Avem în vedere îndeosebi cuvintele sale vii cu privire la diferite aspecte ale vieții duhovnicești, publicate de obștea Mănăstirii Sfântul Ioan Teologul din Suroti, precum și alte scrieri care cuprind convorbiri ale Părintelui cu închinători, la coliba sa. În cartea de față sunt expuse însă temeiurile învățăturii sale, oglindită în însăși persoana Stareţului, în măsura în care ni se arată în chip lămurit ce anume a făcut Părintele Paisie pentru a se învrednici de darul unui asemenea cuvânt teologic viu. Fără punerea pietrei de temelie, adică cercetarea vieții sale, singure cuvintele rămân goale.

Cartea *Viața Cuviosului Paisie Aghioritul* este alcătuită din două părți.

În prima parte este înfățișată *„Viața [pe larg a] Stareţului Paisie"* în cadrul a paisprezece capitole intitulate astfel: *Înaintașii săi după trup și cei după duh, Nevoințe ascetice, Stagiul militar, Căutări și pregătire, Viețuitor în obștea Mănăstirii Esfigmenu, În Mănăstirea idioritmică Filoteu, La Mănăstirea Stomiu din Konița, Pustnic la Muntele Sinai, La Schitul Ivirului, În pustia Katunakiei, La Coliba Cinstitei Cruci, La Panaguda, [prinos pentru cei îndurerați], Boala și fericitul* sfârșit, respectiv *Minuni după adormirea sa*. Este vorba despre întregul parcurs al vieții sale și despre locurile unde s-a nevoit.

Partea a doua, *Date biografice împărțite pe teme*, este alcătuită din trei capitole. Primul poartă titlul *Virtuți* și cuprinde subcapitolele: *Înstrăinare desăvârșită, Ascultarea, Bogăție de smerenie, Lucrător și propovăduitor al pocăinței, Neagoniseala, Nesațiul de asceză, Iubitor de osteneală, Mireasma evlaviei, „Iubit-a dreptatea", Mărimea de suflet, Încrede-*

[1] Reproducem fragmentele după traducerea românească: Ierom. Isaac, *Viața Cuviosului Paisie Aghioritul*, trad. Ieroschim. Șt. Nuțescu, Ed. Evanghelismos, București, 2005, p. 13. *(n. trad.)*

re în Pronia dumnezeiască, „Înger de pace", Făclie de discernământ, Iubitor de linişte, Trezvie, Rugăciunea – Tipicul său, Nepătimirea, Dragoste nobilă. Al doilea capitol este intitulat *Harismele* şi este împărţit, de asemenea, în subcapitole: *Depăşirea legilor firii, Împrietenire cu animalele, Rugător pentru întreaga lume, Povăţuitor harismatic, Harisma mângâierii, Luptător împotriva diavolilor şi izgonitor al lor, „Mir vărsat", Se înţelege cu cei de altă limbă, Deplasări minunate, Stareţul aude atunci când este chemat la rugăciune, Cunoscător al stării celor adormiţi, Străvedere şi înainte-vedere, Harisma tămăduirilor, Apariţiile Stareţului, Radiază lumină necreată.* Iar al treilea capitol este intitulat *Prinosul*, cuprinzând subcapitolele: *Dascălul pustiei, Misiune din pustie, Ieşiri în lume, Apărător al tradiţiei, Către Biserica Mamă, Pentru neam şi Patrie.*

La sfârşitul cărţii aflăm un *Apendice* în care sunt expuse trei teme: *Înfăţişarea, caracterul şi harismele fireşti ale Stareţului, Mesajul său* şi *Testamentul duhovnicesc al Stareţului.*

Dacă prima parte a cărţii înfăţişează *„Viaţa [pe larg]"* a Stareţului, dându-ne putinţa de a vedea întreaga cale pe care a străbătut-o şi „stadioanele" nevoinţelor sale, cea de a doua ne prezintă *Înălţimea duhovnicească a Stareţului [Viaţa lăuntrică – n. trad.]*, cu alte cuvinte zugrăveşte sistematic personalitatea plină de sfinţenie a Părintelui Paisie.

Amândouă părţile au particularităţile lor. În cea dintâi cititorul se minunează de luptele, de nevoinţele, dar şi de experienţele Stareţului; în cea de a doua este copleşit de adânca sa sfinţenie.

Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie că Duhul Sfânt mijloceşte curăţia celor ce se arată vrednici de curăţie, prin frica lui Dumnezeu care sălăşluieşte în ei, prin evlavie şi cunoştinţă. Aduce lumina cunoaşterii făpturilor peste cei care sunt vrednici de lumină prin tăria, voinţa şi întreaga lor înţelepciune, după cum dăruieşte, totodată, şi desăvârşirea celor care sunt vrednici de îndumnezeire prin înţelepciunea cea preastrălucită, simplă şi desăvârşită.

Pururea-pomenitul Părinte s-a învrednicit de curăţire, de luminare şi de îndumnezeire, Dumnezeu dăruindu-i toate bunurile acestor binecuvântate stări ale vieţii duhovniceşti, aşa încât s-a arătat a fi un Părinte duhovnicesc de mare ajutor oamenilor, pe care i-a slujit cu tăcerea şi cuvântul, cu rugăciunea şi mulţimea minunilor. Acesta este şi motivul pentru care, citindu-i cuvintele de învăţătură,

le simțim a fi cuvinte ale întregii înțelepciuni, care ne înnoiesc și ne cheamă la o schimbare a întregii noastre vieți.

2. Eclesiologie și experiență

Citind această carte, descoperim un Părinte văzător-de-Dumnezeu, un ascet care a străbătut toate treptele vieții duhovnicești: lepădarea de lume, neagoniseala, răbdarea muceniceasca, îndelungata nevoință, curățirea inimii, luminarea minții, rugăciunea minții în inimă (noetică), vederea-lui-Dumnezeu și dragostea de Dumnezeu. Vedem, de asemenea, un monah care, pentru dobândirea acestora, a dat dovadă de multă mărinimie de suflet și de bărbăție duhovnicească, la care îi îndeamnă neîncetat pe toți creștinii.

Cartea de față este un sinaxar duhovnicesc, asemenea *Sinaxarelor* care înfățișează viețile nevoitorilor pustiei din vremurile mai vechi, ori *Patericelor* de demult, citite încă și astăzi, în care întâlnim adevărata trăire a teologiei ortodoxe: teologia empirică.

Acest binecuvântat Stareț le-a trăit pe toate. A cunoscut atacurile demonilor, *„diavoleștile lor azvârlituri de pietre"*, *„ispite de la tangalachi"*[1], dată fiind pizma vrăjmașului față de înalta sa statură duhovnicească. Demonii i se arătau de multe ori pentru a-i pricinui tulburare și a-i face rău, însă acest om al lui Dumnezeu îi înfrunta cu puterea Duhului Sfânt, cu adânca sa smerenie și înțelepciune duhovnicească.

Starețul avea acea simțire a Bisericii drept ceata, comuniunea sfinților, care sunt părtași cu Hristos. S-a învrednicit de vederea îngerilor: a îngerului care îi aducea hrană, a îngerului său păzitor care îl ajuta la nevoie și a sfinților: Sfinții Trei Ierarhi, Sfânta Ecaterina, Sfântul Ioan Teologul, ceata Cuvioșilor Părinți, Sfântul Isaac Sirul, Sfânta Eufimia, Sfântul Pantelimon, Sfântul Luchilian, Sfântul Arsenie etc. Odată i s-a arătat un sfânt strălucind în lumină, care

[1] Nume frecvent folosit de Stareț pentru a-l desemna, în manieră eufemistică, pe *diavol*. Analog, în limba română, *aghiuță*. Traducătorul ediției românești, Ieroschim. Șt. Nuțescu, oferă o explicație lămuritoare asupra sensului: *„Această denumire dată diavolului Starețul a auzit-o pentru prima dată de la un bătrân din Pont și i-a plăcut. Tangalachi înseamnă om vătămat la minte, care face lucruri nebunești. De când a auzit acest cuvânt, Starețul așa obișnuia să-l numească pe diavol". (n. trad.)*

întrebat fiind de Stareţ cum se numeşte, i-a răspuns că este Sfântul Vlasie din Sklavena. S-a învrednicit, de asemenea, de cercetarea Maicii Domnului, pe care a văzut-o o dată în vremea nopţii, iar altă dată înveşmântată în alb. În nenumărate rânduri a fost acoperit de iubirea ei de Maică, i-a vorbit şi a primit *„hrană din preacuratele sale mâini"*. Pe Maica Domnului o simţea ca pe o mamă, iar pe Sfânta Eufimia o numea: *„Sfânta mea, Sfânta şi iubita mea Eufimia!"*

Odată a trăit în chip simţit Harul Dumnezeiesc care l-a întărit, nepărăsindu-l vreme de zece ani întregi. Se îndeletnicea cu isihia, cu liniştirea minţii şi cu rugăciunea inimii. Când se ruga, mintea îi era răpită în contemplaţii dumnezeieşti. A văzut, după cum povesteşte, *„o lumină nespus de dulce"*, care *„era foarte puternică, mai puternică chiar şi decât lumina soarelui. Acesta îşi pierdea strălucirea în faţa ei. Vedeam soarele, iar lumina lui mi se părea palidă, lipsită de strălucire, aşa cum este lumina lunii când este lună plină. Am văzut mult timp acea lumină. După aceea, când ea a dispărut şi harul s-a micşorat, atunci nu am mai simţit nici o mângâiere sau bucurie"*[1]. Atât de înaltă fusese binecuvântata experienţă de care se învrednicise, încât, după ce această trăire cerească a luat sfârşit, trebuind să mănânce, să bea apă sau să facă rucodelie, se simţea *„aidoma unui dobitoc"*. S-a învrednicit a-L vedea şi pe Însuşi Mântuitorul Hristos, încă de la vârsta de cincisprezece ani. Despre o altă descoperire dumnezeiască povesteşte: *„Deodată peretele chiliei de lângă pat a dispărut şi L-am văzut pe Hristos în lumină, la o distanţă cam de şase metri"*[2]. S-a învrednicit a simţi cu adevărat Dumnezeiasca Împărtăşanie ca Trupul şi Sângele lui Hristos.

Părintele Paisie se asemăna întru toate Prorocilor şi marilor bărbaţi cuvioşi. Privea totul cu ochii cei curaţi ai inimii sale. Astfel, s-a învrednicit a vedea sufletul bătrânului Filaret, un Părinte român, în ceasul plecării sale la ceruri *„ca un copil de doisprezece ani, cu faţa luminoasă, urcând la cer într-o lumină cerească"*[3].

A trăit empiric întregul adevăr dogmatic al Bisericii, împărtăşindu-se prin experienţă de realităţile acesteia: teologia, hristologia, eclesiologia, demonologia şi eshatologia.

---

[1] Ierom. Isaac, *op. cit.*, p. 185. *(n. trad.)*
[2] *Ibidem*, p. 226.
[3] *Ibidem*, p. 215.

De aceea, citindu-i biografia duhovnicească, mi-am amintit de un însemnat cuvânt al Părintelui Ioannis Romanidis, originar, ca și Starețul Paisie, din Capadocia. Spunea Părintele că eclesiologia, prin aceasta înțelegând *cuvântarea despre Biserică* [gr. *ekklisía, biserică* + *lógos, cuvânt*], are două fațete: una negativă – demonologia, adică războiul dus împotriva diavolului, iar cealaltă pozitivă – hristologia, împărtășirea de slava lui Hristos. În chip curios, dar cu totul adevărat, măsura trăirii așa-numitei dimensiuni pozitive a Bisericii (hristologia) este strâns legată de modul abordării celeilalte dimensiuni, negative (demonologia). Astfel, pe cât omul trăiește în viața sa biruința lui Hristos asupra diavolului, a păcatului și a morții, pe atât se face părtaș slavei Învierii Mântuitorului. De altfel, după cum spune Sfântul Evanghelist Ioan, Hristos a venit în lume *„ca să strice lucrurile diavolului"* (I Ioan 3:8).

Acesta este spațiul în care se mișcă eclesiologia ortodoxă și, în genere, teologia Bisericii Ortodoxe, pe care o putem vedea în chip lămurit și în cartea *Viața Cuviosului Paisie Aghioritul*. O teologie ruptă de realitatea războiului dus împotriva diavolului, a morții și a patimilor este străină de teologia Bisericii Ortodoxe, adică de teologia Prorocilor, a Apostolilor, a Mucenicilor, a Cuvioșilor, a Sfinților Părinți și a Sinoadelor Ecumenice, fiind una demonică. Sfântul Maxim Mărturisitorul are un cuvânt grăitor: *„Cunoștința fără fapte este teologia dracilor"*.

Prin urmare, marea contribuție pe care o aduce această carte este aceea de a ne arăta ce anume reprezintă Biserica Ortodoxă și cum poate fi cineva mădular viu al ei. Tradiția ortodoxă isihastă cu privire la curățire, luminare și îndumnezeire constituie temeiul dogmelor Bisericii Ortodoxe, de vreme ce prin energia curățitoare a lui Dumnezeu omul se curățește de înrâuririle demonice, prin energia luminătoare dobândește neîncetata pomenire a lui Dumnezeu, iar prin energia îndumnezeitoare ajunge la părtășia personală cu Dumnezeu, cu Maica Domnului și cu sfinții; se învrednicește de experiența de a trăi Biserica ca Trup al lui Hristos și părtășie a îndumnezeirii, iar mai apoi devine în sânul acesteia învățător și teolog prin experiență.

Astfel trebuie înțelese cuvintele de-Dumnezeu-însuflate ale Părintelui și harisma sa de a deosebi duhurile, de a distinge între cele

dumnezeieşti cele diavoleşti, aceasta fiind şi esenţa adevăratei teologii. A tămăduit bolile duhovniceşti şi trupeşti ale oamenilor, a săvârşit mulţime de minuni, s-a făcut pricină de înnoire duhovnicească celor cărora le vorbea, a fost un om însuflat de Duhul Sfânt. În carte se vorbeşte despre multe astfel de harisme ale Stareţului, pe care le-am amintit pe scurt în capitolul dinainte, *Cuprinsul cărţii.* Dumnezeu le dă copiilor Săi celor multrâvnitori darurile iubirii Lui, arătându-i, astfel, în Hristos *„Preoţi ai Dumnezeiscului Har"*, *„Preoţie duhovnicească"*, mângâiere şi alinare pentru oamenii covârşiţi de dureri.

Harismele duhovniceşti, ca daruri ale Sfântului Duh, nu sunt despărţite de căutarea liberă a omului. Astfel, omul Îl caută din toată puterea sufletului său pe Dumnezeu, iar Acesta răspunde căutării lui, dăruindu-i plinătatea vieţii.

Pururea-pomenitul Părinte Paisie, după cum vedem în această istorisire pe larg a vieţii sale, a avut o lucrare de mare nevoinţă, a arătat, din dragoste pentru Hristos, o nespus de mare jertfelnicie, care depăşeşte măsura omenească, de aceea şi Dumnezeu l-a covârşit cu bogate daruri, ca Unul Ce dă îmbelşugată răsplată copiilor Săi celor râvnitori.

Sfântul Maxim Mărturisitorul tâlcuieşte în chip cu deosebire teologic faptul că Dumnezeu Ziditorul a sădit în firea omului puterea de a căuta şi a cerceta cele dumnezeieşti, însă descoperirea acestora îi este dăruită după Har de Duhul Sfânt, Care Se pogoară asupra lui. Prin urmare, nici Harul Dumnezeiesc nu lucrează singur cunoştinţa tainelor lui Dumnezeu, nici sfinţii nu au dobândit adevărata cunoaştere a făpturilor prin singură puterea firii lor, fără Harul Preasfântului Duh. Aceasta înseamnă că este trebuinţă de amândouă, şi de căutarea celor dumnezeieşti cu puterea firească a omului, şi de descoperirea dăruită de Duhul Sfânt.

Astfel, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, acest Har al Duhului Sfânt nu le dă sfinţilor înţelepciune, dacă nu află mintea lor (*nous*) pregătită pentru aceasta, nici nu le dăruieşte cunoştinţa dacă sunt lipsiţi de puterea cugetării, nici credinţa fără încredinţarea (vestirea, *pliroforía*) celor viitoare şi a celor nearătate minţii-*nous* şi cugetării (*lógos*), nici nu dăruieşte harisma tămăduirilor dacă omul nu are dragostea cea firească faţă de semenii săi, nici alte harisme

dacă lipsesc obișnuința și puterea de a le lucra, cu care tot omul este înzestrat, precum, desigur, nici nu putem dobândi harismele acestea cu singură puterea firii noastre, fără puterea dumnezeiască ce le dăruiește.

Legătura dintre harismele naturale și cele duhovnicești poate fi asemănată celei dintre lumina soarelui și ochi. Ochiul sănătos vede lumina și pe toate cele luminate de ea, însă, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, fără această lumină a soarelui, ochiului îi este cu neputință să perceapă lucrurile supuse simțurilor.

Părintele Paisie și-a curățit partea înțelegătoare a sufletului și a primit de la Duhul Sfânt înțelepciunea, și-a întărit puterea cugetării și a dobândit cunoașterea ființială, a trăit încredințarea celor viitoare și nearătate și astfel a primit darul credinței, a sporit în dragostea de oameni, jertfindu-se în fiecare zi pentru frații săi din marea familie a lui Adam, și prin aceasta a luat harisma tămăduirilor.

Iar întrucât în cartea de față sunt consemnate, totodată, felurite intervenții și lucrări minunate ale Părintelui, trebuie să atragem atenția asupra faptului că toate aceste întâmplări minunate au fost roadele firești ale darului Duhului Sfânt, dat Starețului după măsura firească a dragostei de oameni cu care era împodobit. Marea sa dragoste pentru cei vii și pentru cei adormiți pe care o vădeau neîncetata sa rugăciune și slujire jertfelnică, mucenicească, a rodit, prin lucrarea Duhului Sfânt, harisma facerii de minuni.

3. Văzător-de-Dumnezeu, Cuvios și Mucenic

Prorocii Vechiului Testament au fost numiți de popor *„văzători"*, așa cum este și cazul Prorocului Samuil, întrucât aveau „lentile" duhovnicești, vedeau bolile din sufletele oamenilor, s-au bucurat de neîncetata legătură cu Dumnezeu prin împreună-grăirea cu El, au văzut Întruparea ce avea să fie a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu. Un astfel de „văzător" a fost și Părintele Paisie, pe care l-am cunoscut personal și a cărui personalitate este atât de bine zugrăvită în cartea de față.

Întreaga sa viață a fost una minunată. În Sfântul Munte se obișnuiește printre Părinți cuvântul că râvna celui ce pornește pe calea

vieţii monahicești este la început mare cât Athon-ul, pentru a ajunge la sfârșit de mărimea unei nuci. Nu tot astfel s-a petrecut cu Părintele Paisie, ci, dimpotrivă, cu cât treceau anii, cu atât râvna, mărinimia de suflet și nevoința sa sporeau.

Biografia duhovnicească a Starețului ne aduce aminte de nevoitorii din vechime ai Bisericii. Trupul său slab a putut purta o asemenea asceză pentru că asupra sa se revărsa Harul lui Dumnezeu. Făcea mari „nebunii" duhovnicești din dragoste pentru Hristos, împuţinându-și somnul și mâncarea, înmulțind metaniile, ostenelile și peregrinările, retrăgându-se în peșteri și în scorburile copacilor ori pogorându-se în adâncul prăpăstiilor pentru a-și astâmpăra dorul de isihie. A petrecut în lipsuri, în desăvârșită liniştire și neîncetată rugăciune, cu inima îndurerată pentru întreaga lume, a avut o negrăită dragoste de oameni şi o milostivire ce izvorau din marea noblețe a sufletului său, pe care le arăta până și fiarelor sălbatice (petrecea împreună cu urșii), fiind cu totul netemător față de cele ce îndeobște îi însuflă omului frică. În pustiul Sinaiului nu purta încălțăminte, pricină pentru care *„călcâiele i se crăpaseră atât de mult, încât curgea din ele sânge"*[1]. Uneori se purta ca un nebun pentru Hristos, iar alteori ca un învățător plin de înțelepciune. Unele dintre faptele sale de muceniceascǎ nevoinţă mi le-a povestit el însuși, cum s-a împotrivit, de pildă, ispitei desfrânării, când în vremea petrecerii sale la Mănăstirea Stomiou din Konitsa și-a simțit *„tot trupul arzând de o puternică poftă trupească"*[2]. Mi-a arătat și cicatricele care i-au rămas pe picior. Dăm mărturie de toate acestea.

Însă, în ciuda marilor nevoințe, a „nebuniilor" sale pentru Hristos, era tot o inimă și o dulceață, îi mângâia și împreună-pătimea cu cei aflați în dureri, avea un *„umor duhovnicesc"* fără margini, o inimă simțitoare și plină de iubire, era asemenea unui soare duhovnicesc, asemenea unei zile veșnic însorite, a unui amurg liniştit de primăvară. Când împrejurarea și nevoia povățuirii duhovnicești o cereau, era aspru, însă asprimea sa izvora dintr-o inimă de mamă. Odată a mustrat pe cineva înaintea mea pentru o faptă necugetată, iar când acesta a izbucnit în lacrimi, l-a luat lângă el, așa cum se îngrijește o mamă de copiii ei obraznici, l-a condus la cișmea să se

[1] *Ibidem*, p. 151.
[2] *Ibidem*, p. 124.

spele, i-a dat un prosop pentru a se şterge, iar apoi a stat de vorbă cu el, învăţându-l şi mângâindu-l.

În general, acest Părinte binecuvântat, aşa cum aflăm din carte, *„se topea pe sine în nevoinţă şi odihnea duhovniceşte pe fiecare om. Suferea pentru durerea şi păcatele oamenilor, dar în acelaşi timp le dăruia bucurie şi mângâiere. Se lupta cu diavolii, vorbea cu Sfinţii, avea familiaritate cu animalele sălbatice şi ajuta duhovniceşte pe oameni"*[1].

Pe cât de minunată i-a fost viaţa, pe atât şi adormirea, învrednicindu-se de un sfârşit cuvios, mucenicesc. Este grăitor dialogul pe care l-a avut cu şapte zile înainte de adormirea sa cu medicul care îl îngrijea, după cum acesta însuşi mărturiseşte. Medicul îi spusese: *„Gheronda, dar ficatul Sfinţiei Voastre s-a umflat şi vă doare pentru că a făcut metastază înfricoşătoare"*. Atunci Stareţul a zâmbit şi i-a zis: *„Dar acesta este* ***mândria mea****. Nu te mâhni! Acesta m-a ţinut până la şaptezeci de ani şi tot acesta mă trimite acum, cât se poate de repede, acolo unde trebuie să merg. Nu te mâhni pentru aceasta, sunt foarte bine"*[2]. O asemenea înfruntare a bolii arată biruinţa Stareţului asupra morţii, ca unul care se ridicase mai presus de ea.

Către sfârşitul vieţii *„voia să fie singur, să se roage nestingherit şi să se pregătească mai bine pentru ieşirea lui"*[3]. În ultima noapte a trăit experienţa de care se învredniciseră mucenicii. Aflăm din carte că, în mijlocul durerilor pe care le avea, *„o chema pe Maica Domnului"*, spunând: *„Măicuţa mea cea dulce!" „Timp de două ore şi-a pierdut cunoştinţa, iar când şi-a revenit a spus cu o voce stinsă: «Mucenicie, adevărată mucenicie...». Apoi a adormit în pace"*[4].

Deosebit de grăitor este şi *„testamentul duhovnicesc al Stareţului"*, găsit după adormirea sa în chilia de la Panaguda, care reprezintă o mărturie a maturităţii sale duhovniceşti şi teologice. Acesta este „testamentul" pe care Stareţul l-a scris cu însăşi mâna lui:

„Atunci când eu, Monahul Paisie, m-am cercetat pe sine-mi, am văzut că toate poruncile Domnului le-am călcat şi toate păcatele le-am făcut.

Nu are importanţă dacă unele le-am făcut într-o măsură mai mică, deoarece nu am deloc circumstanţe atenuante. Căci multe faceri de bine am primit de la Domnul.

---

[1] *Ibidem*, p. 197.
[2] *Ibidem*, p. 331.
[3] *Ibidem*, p. 333.
[4] *Ibidem*, pp. 333-334.

Rugați-vă să mă miluiască Hristos.
Iertați-mă și iertați să fie toți cei ce cred că m-au mâhnit.
Vă mulțumesc mult
și iarăși
rugați-vă!
Monahul Paisie"[1]

Din acest scurt manuscris putem vedea prihănirea de sine și maturitatea sa duhovnicească. Se socotește pe sine având înaintea ochilor măsurile înalte ale vieții duhovnicești și petrecerea locuitorilor cetății celei cerești, de trăirea și vederea căreia a fost, la rândul său, învrednicit, și astfel scrie într-un duh de adâncă smerenie. Simplitatea cuvântului său vădește maturitate duhovnicească.

Părintele Paisie a fost un mare nevoitor cu o inimă de prunc, un nou-născut cu experiența marilor Bătrâni.

Desele convorbiri pe care le-am avut cu pururea-pomenitul Stareț m-au încredințat de faptul că în persoana sa se regăseau deopotrivă harismele Prorocilor Vechiului Testament cu cele ale sfinților bărbați din Noul Legământ.

Îmi amintea de Prorocul Ilie al Vechiului Testament pentru asceza și împreună-grăirea sa vie cu Dumnezeu, petrecerea în peșteră și hrana adusă de corb, pentru rugăciunea de foc care îi învăluia în văpaie până și trupul, marea râvnă pentru Dumnezeu și iubirea față de popor, pe care dorea să-l vadă întorcându-se la adevărul Dumnezeului Celui Viu. Într-adevăr, multe aspecte din viața Prorocului Ilie se regăsesc în experiența pururea-pomenitului Stareț Paisie, așa cum reiese și din biografia sa duhovnicească.

Dintre marii Părinți ai Bisericii îmi amintește de doi nevoitori. Primul este Avva Pimen, ale cărui învățături cuprinse în *Pateric* vădesc adânca sa cunoaștere cu privire la viața duhovnicească, înțelepciunea insuflată de Duhul Sfânt și multa dragoste de oameni. Al doilea este Sfântul Cosma Etolul, care s-a remarcat prin simplitate, prin adânca sa smerenie, istețime, „*spiritul său misionar*" autentic, prin întreaga sa viață de Proroc și Mucenic. Harismele acestor doi mari sfinți le regăsim în personalitatea și în lucrarea Părintelui Paisie. S-a asemănat Avvei Pimen, prin nevoință și dragostea

[1] *Ibidem*, p. 682.

față de oameni, precum și Sfântului Cosma Etolul, prin simplitate, minunata sa lucrare și întreaga slujire misionară, plină de jertfă pentru ceilalți. Însă și dragostea pe care lumea întreagă i-a arătat-o Părintelui Paisie amintește de cea pe care oamenii o aveau față de acești doi nevoitori, Avva Pimen și Cosma Etolul.

L-am cunoscut pe Stareț ca Văzător-de-Dumnezeu, Cuvios și Mucenic deopotrivă, de aceea și dăm mărturie de sfințenia vieții sale.

4. O carte autentică

Citind cartea de față, vedem în chip lămurit faptul că este una autentică, scrisă cu simplitate și curăție, vădind o limpezime a cuvintelor, a înțelesurilor și a tuturor celor istorisite, care încredințează cu privire la adevărul acestor mărturii. Cineva a caracterizat această carte ca fiind *„numai piele și os"*, adică fără nimic de prisos. Maniera în care este scrisă amintește cu precădere de *Sfintele Evanghelii* care înfățișează viața Mântuitorului Hristos, de *Sinaxarele* cu vieți de sfinți și de *Pateric* ori *Everghetinos*, în care sunt istorisite viețile cuvioșilor Părinți nevoitori. Cu cât mai simplu și mai curat este cuvântul, cu atât exprimă mai mult adevărul lucrurilor.

În *Cuvântul înainte* alcătuit de obștea pururea-pomenitului Părinte Isaac citim: *„În strădUința de a alcătui această biografie, am avut ca îndreptar adevărul. «Începutul cuvintelor Tale este adevărul» (Psalmi 118:160). Adică am încercat să-l descriem pe Stareț așa cum l-am cunoscut, așa cum era, fără să exagerăm și să-l idealizăm din dragoste și admirație"*[1].

Mai mult decât atât, o mare însemnătate are faptul că maniera în care a fost redactată această carte seamănă cu cea în care scria însuși Părintele Paisie, mărturie stând cărțile sale despre Sfântul Arsenie Capadocianul, Părinții aghioriți ori Hagi-Gheorghe. Vedem cât de mult se aseamănă stilul simplu al biografului cu simplitatea celor istorisite în această biografie a Starețului.

---

[1] *Ibidem*, p. 11.

5. Prinos de pomenire

Am citit această carte cu o adâncă străpungere a inimii și cu nostalgia amintirilor. Aceasta întrucât Starețul Paisie se numără printre Părinții îmbunătățiți pe care i-am întâlnit pe calea căutărilor mele, mânat de dorința de a afla adevărata viață lăuntrică a Bisericii Ortodoxe, după toată dezamăgirea pe care mi-o pricinuiseră studiile teologice stăpânite de duhul raționalist al acestui veac. Binecuvântații Părinți pe care i-am cunoscut mi-au dăruit o însuflare duhovnicească cu totul deosebită.

Cu mare recunoștință Îi sunt dator Domnului pentru faptul de a mă fi învrednicit să-l întâlnesc pe Starețul Paisie, chip al unei vieți cu adevărat cuvioase. L-am auzit vorbind oamenilor și învățându-i tainele cele adânci ale vieții duhovnicești, am simțit în el lucrarea teologiei vii, ne-am rugat împreună la ceasul îndelungatelor priveghieri, l-am auzit psalmodiind, am pășit alături de el ore întregi, pe drumul de la Mănăstirea Simonopetra până la chilia sa de la Panaguda din Karyes, am dormit sau mai bine spus am privegheat în chilia sa și l-am auzit rugându-se întreaga noapte, mi-a fost sprijin în momentele de cotitură ale vieții mele. Îmi amintesc cum m-a așteptat cu dragoste, pe când mă îndreptam spre chilia sa, pe un mic munte la o oarecare depărtare de aceasta și mi-a arătat cărarea ce ducea la locul unde se retrăsese și încă atâtea altele. De aceea, citind această carte, am simțit o adâncă emoție și o nesfârșită recunoștință față de Dumnezeu.

Pururea-pomenitul Părinte Paisie a trăit încă din această viață în sânul Bisericii celei biruitoare, unde acum se desfătează încă și mai mult. Îi cer rugăciunile spre a mă ajuta în slujirea mea păstorească și pe calea mântuirii sufletului meu, ca unul care are *„îndrăznire multă"*. Aș putea repeta cele spuse de un monah despre sfântul său Stareț în ziua înmormântării acestuia: *„Nu mă întristez pentru adormirea sa, ci mă bucur pentru că printre aleșii Împărăției Cerurilor se numără astăzi un om pe care l-am cunoscut și care m-a iubit mult, unul dintre «ai mei»"*. Și noi ne bucurăm că oameni care ne-au iubit cu adevărat și care au ajuns la odihna cu duhul, *„oameni de-ai noștri"*, precum Părintele Paisie, Părintele Efrem, Părintele Sofronie, Înaltpreasfințitul Cali-

nic, Mitropolitul Edessei ș.a. sunt acum mădulare ale Bisericii celor întâi-născuți în ceruri.

Lectura atentă a acestei cărți de mare preț socotim a fi aducătoare de mult folos, ca una care ne ajută să dobândim o simțire curată a vieții duhovnicești, să înțelegem ce sunt mărinimia și bărbăția duhovnicească ce l-au însuflat pe Părintele Paisie, ce este Biserica Ortodoxă, cum devine cineva mădular al ei, ce sunt în esență treptele duhovnicești ale curățirii, luminării și îndumnezeirii, astfel încât să aflăm tămăduire de această boală fără de leac a vremurilor noastre, babilonia teologică, și de tot amestecul și confuzia de care este stăpânită astăzi teologia.

Felicităm cu multă căldură obștea pururea-pomenitului Părinte Isaac, care a îngrijit ediția de față, precum și pe cea a Mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul din Metamorfosi, Halkidiki, căreia i-au fost încredințate drepturile de autor asupra acestei lucrări. Au dăruit Bisericii prinosul unei mari vistierii duhovnicești.

Citind cu atenție această carte, am simțit de-a dreptul amețitoare bogăția, adâncimea, înălțimea și multa iubire ale acestui om sfânt și binecuvântat, un nevoitor asemenea asceților din primele veacuri ale Bisericii, care s-a arătat în vremurile noastre ca să ne mustre, să ne învețe, să ne ocrotească cu dragostea sa, să ne descopere „nebunia" vieții duhovnicești și să ne povățuiască la adevărata isihie și teologie.

12 iulie 2004,
Pomenirea fericitei adormiri a Starețului Paisie Aghioritul

XVII

VIAȚA ISIHASTĂ ȘI DUMNEZEIASCA EUHARISTIE

Așa cum este îndeobşte cunoscut, Dumnezeiasca Liturghie reprezintă centrul vieții bisericești și duhovniceşti. Nu putem vorbi despre Biserică în lipsa Dumnezeieștii Euharistii, nici despre viață duhovnicească fără primirea Sfintelor Taine, Împărtăşirea cu Trupul și Sângele lui Hristos. Aceasta întrucât, mâncând Trupul și bând Sângele Lui, ne învrednicim să trăim în însăși viața noastră biruința lui Hristos asupra morții și însăși Învierea Sa.

Totuși, Taina Dumnezeieștii Euharistii, deși reprezintă centrul vieții bisericești, nu poate fi despărțită de alte aspecte care o întregesc, prin aceasta înțelegând mai cu seamă asceza, isihasmul, viețuirea niptică. Primirea Dumnezeiștii Euharistii fără trăirea vieții ascetice a Bisericii vădește o înțelegere mecanicistă, un fapt tipiconal exterior.

Prin urmare, trebuie să subliniem nevoia primirii Dumnezeieștii Euharistii și marea ei însemnătate, ca temei al vieții bisericești și duhovnicești, totodată însă și trebuința de a o raporta la întreaga Tradiție isihastă și niptică a Bisericii. De altfel, înseși rugăciunile Dumnezeieștii Euharistii vădesc această viziune isihasto-niptică pe care trebuie să o aibă fiecare creștin.

Ne vom apleca în continuare asupra legăturii care există între Dumnezeiasca Euharistie și viața isihastă, punctând, pe baza textului liturgic, aspectele isihaste ale împărtășirii cu Sfintele Taine.

Notăm faptul că pasajele pe care le vom reda din slujba Dumnezeieștii Liturghii sunt însoțite de trimiterea prescurtată LI pentru

Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, LV pentru cea a Sfântului Vasile cel Mare și LD pentru Liturghia Darurilor mai-Înainte Sfințite.

1. Dumnezeiasca Euharistie – calea mântuirii

Pentru început, înainte de a puncta principalele aspecte isihaste pe care le observăm în textul liturgic al Dumnezeieștii Euharistii, trebuie să avem o viziune mai cuprinzătoare asupra acesteia, înțelegând-o drept cale duhovnicească atât a urcușului, cât și a pogorârii. Nu este vorba despre calea pe care o străbatem de la casa noastră până la biserică, ci despre cea de la petrecerea întru stricăciune și moarte la viața nașterii celei din nou, despre calea de la biserica și slujirea zidită la biserica și slujirea nezidită, de la rugăciunea rațională la cea înțelegătoare, a minții (noetică), calea de la viața biologică la cea veșnică.

a) Dumnezeiasca Euharistie este în realitate un **urcuș pe Muntele Sinai**, după chipul poporului israelit și al lui Moisí. Așa cum poporul lui Israil a rămas așteptând la poalele Muntelui Sinai, tot astfel se petrece și cu credincioșii mireni, care fie părăsesc biserica în vremea rugăciunilor de cerere pentru catehumeni sau pentru cei ce se pocăiesc (care au păcate opritoare de la Sfânta Împărtășanie), fie rămân înlăuntrul sfântului lăcaș, rugându-se și împărtășindu-se cu pocăință și inimă zdrobită. Iar după cum Moisí a intrat în întuneric și a văzut slava lui Dumnezeu, tot astfel, clericii sfințiți în treptele Preoției intră în Sfântul Altar, stau înaintea Sfântului Jertfelnic și văd slava lui Dumnezeu. Deosebirea constă, desigur, în faptul că în Vechiul Testament împărtășirea de slava Dumnezeului Celui în Treime se săvârșea prin Cuvântul neîntrupat, în vreme ce în Noul Testament oamenii se fac părtași slavei Dumnezeului Treimic în Persoana Cuvântului Întrupat.

Împărțirea creștinilor în catehumeni, cei spre luminare și cei credincioși închipuie această cale către muntele vederii-lui-Dumnezeu pe care o exprimă și o arată Dumnezeiasca Euharistie.

Rugăciunile și cererile înălțate de Biserică pentru catehumeni și cei ce sunt pentru luminare se referă la curățire, iertarea păcate-

lor și luminarea pe care aceştia o vor primi prin Sfântul Botez. Și rugăciunile pentru cei credincioşi vădesc această vedere îndreptată către urcușul pe muntele contemplației. Calea către primirea Dumnezeieștii Euharistii este cea pe care o străbatem pentru a ajunge la vederea slavei lui Dumnezeu.

Sunt grăitoare aceste rugăciuni pentru cei credincioși: *„Ca fără de osândă stând înaintea sfintei Tale slave"* (LV) și *„Tu ne-ai învrednicit pe noi, smeriții și nevrednicii robii Tăi, să fim slujitori ai sfântului Tău jertfelnic"*[1] (LV). Același lucru îl remarcăm și în rugăciunea Imnului Heruvic: *„Nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie sau să slujească Ție, Împărate al slavei... Că la Tine vin, plecându-mi grumajii"*[2] (LI).

b) Dumnezeiasca Euharistie este calea **urcușului către Foișorul din Ierusalim**, unde Hristos, la Cina cea de Taină, ne-a dăruit Tainele cele înfricoșătoare. Sfinții Părinți ai Bisericii stăruie mult asupra acestui urcuș. De altfel, Dumnezeiasca Euharistie însăși se numește și Cină de Taină, nefiind doar o simplă comemorare a celor săvârșite în Ierusalim, ci deopotrivă împărtășire de Cina de Taină de atunci și de Cina eshatologică, a Împărăției lui Dumnezeu. Aceasta ne arată, în fapt, și pildele rostite de Mântuitorul despre cină și despre ospățul de nuntă.

Cuvintele de instituire a Dumnezeieștii Euharistii, pe care le-a rostit Însuşi Mântuitorul Hristos: *„Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi, spre iertarea păcatelor"* și *„Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi (al Legământului celui nou), care pentru voi şi pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor"*[3] (LI), vădesc suirea credincioşilor în Foișor și împărtăşirea lor de Cina cea de Taină. De asemenea, rugăciunea Preotului înainte de prefacerea Cinstitelor Daruri, prin care repetă cuvintele Mântuitorului: *„Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea, că, ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Mea veți vesti, învierea Mea veți mărturisi"*[4] (LV), arată această realitate. Nu este vor-

[1] *Ibidem*, p. 230.
[2] *Ibidem*, pp. 159-160.
[3] *Ibidem*, p. 174.
[4] *Ibidem*, p. 252.

ba despre o simplă comemorare, ci despre ascultarea de porunca lui Dumnezeu, după cuvântul rugăciunii liturgice: *„Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare"*[1] (LI) și despre împărtășirea cu Cina cea de Taină.

c) Dumnezeiasca Euharistie este, totodată, calea **urcuşului în Ghethsimani, pe Golgotha**, precum și **calea pogorârii în iad**. Cu alte cuvinte, este calea străbătută alături de Hristos către Jertfa pe Cruce și pogorârea în iad pentru biruirea morții.

În aceste rugăciuni de mulțumire este vorba despre o pomenire ființială a Crucii și a Mormântului (a îngropării) lui Hristos: *„Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de mormânt..."*[2] (LI); *„Deci, pomenind și noi, Stăpâne, pătimirile Lui cele mântuitoare, Crucea, cea făcătoare de viață, îngroparea cea de trei zile..."*[3] (LV).

În cele ce urmează ne vom apleca mai în amănunt asupra înțelesului pe care îl are calea care duce către trăirea Tainei Crucii, a Îngropării și a Învierii lui Hristos și vom arăta strânsa legătură dintre această experiență personală și viața duhovnicească a creștinului.

d) Dumnezeiasca Euharistie este deopotrivă **urcuș în Foişorul Cincizecimii**, unde Apostolii lui Hristos, la zece zile după Înălțarea Sa, au primit Duhul Sfânt şi s-au făcut mădulare ale Trupului lui Hristos. Atunci, în ziua Cincizecimii, au trăit Harul Dumnezeului Celui în Treime *„în Persoana lui Iisus Hristos"* venind dinlăuntru, de vreme ce ei înșiși deveniseră mădulare ale Trupului Său. Înainte de Cincizecime, Trupul lui Hristos era în afara ucenicilor, care însă, în ziua Cincizecimii, s-au făcut mădulare ale Sfântului Său Trup.

Aceasta este calea pe care le-o arată credincioșilor și Dumnezeiasca Euharistie. După rostirea cuvintelor de instituire, Tatăl este rugat să trimită Duhul Sfânt pentru a preface pâinea și vinul în Trupul și Sângele lui Hristos. În momentul prefacerii, Preotul liturghisitor se roagă: *„Și fă, adică, pâinea aceasta, Cinstitul Trup al Hristosu-*

[1] *Ibidem*, p. 174.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 252.

lui Tău. Iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstitul Sânge al Hristosului Tău. ***Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt***"[1] (LI) și: *„Ție ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al sfinților, cu bunăvoința bunătății Tale,* ***să vină Duhul Tău cel Sfânt*** *peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înainte"*[2] (LV).

Iar după prefacerea Cinstitelor Daruri, Preotul Îl roagă pe Tatăl ca Sfintele Taine să fie celor care se vor împărtăși *„spre împărtășirea (părtășia) cu Sfântul [Tău] Duh"*[3] (LI) și să-i unească pe toți *„prin împărtășirea (părtășia) Aceluiași Sfânt Duh"*[4] (LV).

e) Dumnezeiasca Euharistie este, așa cum vedem și din cele de mai sus, **trăirea Tainei Crucii și a Învierii lui Hristos.** În rugăciunile Dumnezeieștii Euharistii se vădește atât strânsa legătură dintre Crucea și Învierea lui Hristos, cât și chemarea pe care Hristos le-o adresează creștinilor, de a se împărtăși de Taina Crucii și a Învierii Sale: *„Aducându-ne aminte, așadar... de cruce, de mormânt, de învierea cea de a treia zi"*[5] (LI).

Desigur, trăirea Tainei Crucii, a Mormântului, a pogorârii la iad și a Învierii lui Hristos nu este o comemorare liturgică rațională, ci vizează întreaga viață isihastă și ascetică a omului. Vom analiza mai amănunțit această temă, pentru a arăta strânsa legătură dintre Dumnezeiasca Euharistie și viața isihastă predanisită de Tradiția ortodoxă.

Dumnezeiasca Euharistie îl înalță pe om la trăirea tainei iubirii lui Dumnezeu, îi sporește creștinului dragostea față de Hristos. Ea este, așa cum aflăm din pildele Mântuitorului, taina nunții celei duhovnicești, ca una care vădește părtășia omului cu Dumnezeu.

Iubirea aceasta însă nu reprezintă un dat al sentimentelor și o stare omenească, antropocentrică, ci părtășia omului cu Dumnezeu întru trăirea Învierii, după cea mai dinainte urcare pe Golgotha. Aceasta înseamnă că, pentru a ajunge la experierea iubirii în înțelesul său teologic, trebuie ca iubirea de sine să se prefacă în iubire de Dumnezeu și de oameni.

[1] *Ibidem*, pp. 176-177.
[2] *Ibidem*, p. 254.
[3] *Ibidem*, p. 177.
[4] *Ibidem*, p. 255.
[5] *Ibidem*, p. 174.

Potrivit Tradiției niptice a Sfinților noștri Părinți, omul căzut este stăpânit de iubirea de sine, adică de iubirea irațională față de trup. În strânsă legătură cu iubirea de sine se află interesul propriu. Iar la temelia acestora, a iubirii de sine și a interesului personal, stă frica de moarte care îl stăpânește pe omul căzut. Vedem astfel că, din frica de moarte și din înfruntarea ei potrivit unor rațiuni omenești, ia naștere iubirea de sine. Aceasta îl îndeamnă pe om să-și agonisească bunuri pământești, să urmărească afirmarea pe plan social și satisfacerea propriilor patimi, dintre care cele trei de căpetenie sunt iubirea de slavă, iubirea de argint și iubirea de plăcere.

Astfel, pentru a simți iubirea lui Dumnezeu, omul trebuie să se curățească mai întâi de aceste patimi, să prefacă iubirea de sine în iubire de Dumnezeu și de oameni, iar mai presus de toate trebuie să biruiască frica de moarte, care este pricina iubirii de sine și a patimilor.

Hristos a biruit moartea prin Răstignirea cea de bunăvoie, pogorârea la iad și Învierea Sa. Unindu-se cu Hristos, și creștinul poate ajunge, de asemenea, să biruiască moartea în însăși viața sa și să se facă părtaș Tainei Învierii. Este ceea ce în Tradiția ortodoxă numim trăirea Tainei Crucii și a Învierii lui Hristos.

Trăirea Tainei Crucii se săvârșește prin lupta cea de bunăvoie în Hristos și curățirea de patimi, iar la trăirea Învierii lui Hristos omul ajunge prin luminarea minții și îndumnezeire. În felul acesta dobândește dragostea de Dumnezeu.

Vedem, așadar, că Dumnezeiasca Euharistie, prin însăși viziunea sa duhovnicească și rugăciunile Sfintei Liturghii, deschide și are, totodată, trebuință de calea care duce către împărtășirea de Taina Crucii și a Învierii lui Hristos. Curățirea de patimi, împlinirea poruncilor lui Hristos reprezintă în fapt trăirea Tainei Crucii, pogorârea în propriul iad, adică în „valea" morții, care se săvârșește prin prihănirea de sine, pocăință și străduința de a împlini în chip desăvârșit poruncile lui Hristos. Odată cu luminarea minții începe prima înviere, împărtășirea de Paștile Domnului.

Prin urmare, trăirea Tainei Crucii și a Învierii lui Hristos exprimă esența și duhul Tradiției isihaste, așa cum este ea trăită în Dumnezeiasca Euharistie. De altfel, după cum vom vedea și în cele ce urmează, predarea noastră în mâinile lui Hristos, Biruitorul morții, reprezintă însăși esența vieții isihaste.

f) Dumnezeiasca Euharistie este calea **împărtășirii și a mai înainte gustării a celor de pe urmă** (*eshaton*-ul), **adică a Împărăției lui Dumnezeu.** Iar cele mai de pe urmă – eshatologia – încep, potrivit învățăturii Părinților, odată cu Întruparea lui Hristos și sunt, în esență, trăite în Dumnezeiasca Euharistie, după măsura împărtășirii omului de Taina Crucii și a Învierii lui Hristos.

Rugăciunile Dumnezeieștii Liturghii fac referire și la aceasta: *„Deci, pomenind și noi, Stăpâne, (...) învierea cea din morți, înălțarea la ceruri, șederea de-a dreapta Ta, a lui Dumnezeu-Tatăl, și slăvita și înfricoșătoarea Lui A Doua Venire"* (LV). De asemenea: *„(...) ci să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții, care din veac au bine-plăcut Ție..."* (LV)[1].

Această trăire a celor mai de pe urmă, a *eshaton*-ului, ca pe o arvună încă din viața aceasta este numită în limbajul Sfintei Scripturi și al Sfinților Părinți împărtășire de învierea cea dintâi. Desigur, pentru a ajunge la aceasta, este trebuință de trăirea morții omului celui vechi.

Prin urmare, Dumnezeiasca Euharistie, prin însăși viziunea sa și rugăciunile Sfintei Liturghii, reprezintă o cale care îl conduce pe creștin la Muntele Sinai, la Cina cea de Taină, în Ghetsimani, pe Golgotha, la Cruce, la Mormânt, iad și Înviere, la Cincizecime, la trăirea Tainei Crucii și a Învierii, la însăși Taina *eshaton*-ului.

Iar așa cum se poate vedea în chip lămurit, toate aceste trepte statornicite de Dumnezeiasca Iconomie sunt trăite într-o unitate de nedespărțit. Desigur, cu cât omul se împărtășește mai mult de kenoza Mântuitorului Hristos, cu atât ajunge să trăiască mai deplin și slava Învierii Sale. Această cale și viziune pe care o deschide Dumnezeiasca Euharistie este Tradiția isihasto-niptică a Bisericii noastre. Fără isihie-lucrare niptică, omul nu poate păși împreună cu Hristos pe calea către dobândirea slavei Sale și nu poate ajunge să trăiască Taina Crucii și a Învierii Lui.

[1] *Liturghier*, Ed. IBMBOR, București, 2012, pp. 252, 256. *(n. trad.)*

2. Aspecte isihasto-niptice ale Dumnezeieștii Euharistii

În afara celor punctate mai sus referitor la viziunea pe care o deschide Dumnezeiasca Euharistie, strâns legată de calea străbătută de fiecare creștin pentru a ajunge la unirea cu Hristos, la propria naștere din nou, trebuie să ne oprim și asupra unor aspecte particulare ale Dumnezeieștii Euharistii, care vădesc faptul că nu este cu putință ca omul să trăiască Dumnezeiasca Euharistie ca însăși Împărăția lui Dumnezeu dacă mai înainte nu a biruit în Hristos stăpânirea diavolului, a morții și a păcatului din inimă. De altfel, în măsura în care omul îl biruiește pe diavol, în Hristos Iisus, ajunge să-L trăiască pe Hristos Cel Înviat în însăși viața sa.

Există multe elemente ale Dumnezeieștii Euharistii care vădesc această viață isihastă niptică pe care trebuie să o trăiască un creștin. Vom puncta pe scurt câteva dintre acestea.

Este, desigur, de la sine înțeles faptul că isihia întruchipează întreaga strădanie ascetică a omului pentru dobândirea curăției inimii, a trezviei și a rugăciunii lăuntrice.

a) Prezența îngerilor

Dumnezeiasca Euharistie este, după cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur, *„întâlnire (sýnodos) dintre cer și pământ"*, adică însoțire a celor cerești cu cele pământești, a celor îngerești cu cele omenești. Este realitatea pe care ne-o amintește rugăciunea Vohodului mic:

„Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel Ce ai așezat în ceruri cetele și oștile îngerilor și ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca, împreună cu intrarea noastră, să fie și intrarea sfinților îngeri, care slujesc împreună cu noi și împreună slăvesc bunătatea Ta" (LI)[1].

Unde este de față Hristos, acolo sunt și îngerii care Îl slavoslovesc. Iar câți petrec îngerește, câți au, adică, rugăciunea lăuntrică a minții, minte curată și simțire duhovnicească, se învrednicesc în vremea săvârșirii Dumnezeieștii Euharistii de vederea duhurilor celor înțelegătoare, a puterilor cerești, așa cum s-a petrecut cu Sfântul Spiridon, care slujea împreună cu îngerii. Vedem, astfel, dimen-

[1] *Ibidem*, p. 140.

siunea lăuntrică a Dumnezeieștii Euharistii, pe care nu o pot vedea cei ce nu viețuiesc în chip isihast.

Preotul care petrece în isihie simte drept o nespus de mare binefacere din partea lui Dumnezeu faptul de a fi fost învrednicit să săvârşească Dumnezeiasca Euharistie, deși de față sunt toate puterile îngerești: *„Mulțumim Ție și pentru Liturghia aceasta, pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre, deși stau înaintea Ta mii de arhangheli și zeci de mii de îngeri, heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, care se înalță zburând..."* (LI)[1].

Înainte de *„întreit-sfânta cântare"*, pe care Preotul simte că o înalță dimpreună cu puterile îngerești, se roagă cerând ajutorul lui Dumnezeu:

„(...) Însuți, Stăpâne, primește și din gurile noastre, ale păcătoșilor, întreit-sfânta cântare și ne cercetează întru bunătatea Ta. Iartă-ne toată greșeala cea de voie și cea fără de voie; sfințește sufletele și trupurile noastre și ne dă să slujim Ție întru cuvioșie în toate zilele vieții noastre..." (LI)[2].

Cântarea cea împreună cu îngerii presupune o slujire închinată Domnului întru toată cuvioșia, însăşi transfigurarea sufletului și a trupului, adică a omului întreg. Toate acestea vădesc Tradiția isihasto-niptică a Bisericii.

b) Dumnezeiasca Euharistie și Liturghia minții în inimă (noetică)

Nu este lipsit de importanță faptul că la ecteniile de pace şi la rugăciunile pe care Preotul le înalță către Dumnezeu, poporul răspunde *„Doamne, miluiește"*. Se cuprinde în aceasta mărturisirea Dumnezeirii lui Hristos (*„Doamne"*) și prihănirea de sine (*„miluiește"*), de vreme ce omul are simțământul propriei nevrednicii.

„Doamne, miluiește" este forma concentrată a rugăciunii *„Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă"* sau, altfel spus, *„Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă"* este rostirea pe larg, dezvoltată a scurtei rugăciuni *„Doamne, miluiește"*. Această rugăciune liturgică descoperă dimensiunea ascetico-isihastă a Dumnezeieștii Euharistii.

[1] *Ibidem*, p. 172.
[2] *Ibidem*, p. 144.

Este cunoscut faptul că Părinţii nevoitori repetă neîncetat această rugăciune *„monologică"*, de un singur gând, *„Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă"*, cu buzele, cu raţiunea şi cu mintea în inimă, pomenesc numele lui Hristos, simt lucrarea numelui Său în inimile lor, în acea stare a fericitei întristări, fapt pentru care şi preţuiesc atât de mult puterea rugăciunii *„Doamne, miluieşte"*. Rostesc Rugăciunea zi şi noapte, se îndeletnicesc cu ea atât în vremea slujirii Dumnezeieştii Euharistii, cât şi la toate celelalte sfinte slujbe.

Un lucru de seamă este că, învăţând să vieţuiască în chip isihast înainte şi după primirea Dumnezeieştii Euharistii – mărturie a faptului că au aflat locul minţii-inimii şi îi simt înlăuntru lucrarea –, se împărtăşesc cu Sfintele Taine nu doar cu trupul, cu simţirea şi cu raţiunea, ci şi în chip înţelegător, noetic.

Pentru cei mai mulţi oameni acest fapt este cu totul neobişnuit, dar firesc pentru cei ce se liniştesc întru cunoştinţă. Deşi sunt de faţă la săvârşirea Dumnezeieştii Euharistii şi, prin mijlocirea simţurilor şi raţiunii, sunt conştienţi de cele care au loc atunci, aceştia se învrednicesc a auzi deopotrivă şi lucrarea noetică, a minţii în inimă, care se mişcă neîncetat, Duhul Sfânt rostind în inimă rugăciunea *„Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă"*. Se săvârşesc, adică, două Liturghii. Una este Dumnezeiasca Liturghie-Euharistie cea din afară, în cadrul căreia prin Harul Duhului Sfânt pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele lui Hristos, iar cealaltă este Liturghia-Euharistia lăuntrică, în vremea căreia are loc slujirea cea nezidită, iar liturghisitor este preotul cel duhovnicesc al Harului lui Dumnezeu. Între cele două Liturghii nu există vreo despărţire, ci amândouă se săvârşesc întru cunoştinţă. Duhul Sfânt preface pâinea şi vinul în Trupul şi Sângele lui Hristos şi tot Duhul Sfânt săvârşeşte pe Jertfelnicul inimii rugăciunea cea înţelegătoare.

Dumnezeiasca Liturghie care se slujeşte în biserică, mai cu seamă Dumnezeiasca Împărtăşire cu Trupul şi Sângele lui Hristos, hrăneşte Liturghia lăuntrică (lucrarea înţelegătoare), iar aceasta din urmă (lucrarea lăuntrică) îl face pe om să pătrundă în adâncurile Dumnezeieştii Euharistii şi să ajungă la „duhul" ei. Acest lucru este cu putinţă deoarece rugăciunea minţii – *energia*-lucrarea înţelegătoare mişcată din afară – nu îl scoate pe om în afara spaţiului şi a timpului, nu rupe şirul gândurilor şi acţiunilor sale,

nu se săvârșește, altfel spus, într-o stare de extaz, așa cum este cazul religiilor orientale.

Se întâmplă aceasta datorită faptului că, odată ce mintea-*nous* și rațiunea (*logiki*) se despart, ajung să lucreze amândouă deopotrivă, nu una în dauna celeilalte, ci completându-se reciproc. Este un fapt cu totul neobișnuit, dar adevărat: cu cât sporește lucrarea noetică, a minții, cu atât se întărește mai mult atenția rațiunii față de cele rostite sau înfăptuite, altfel spus, omul își concentrează atenția asupra celor cu care se îndeletnicește.

Din acest motiv, când vorbim despre participarea creștinilor la Dumnezeiasca Euharistie săvârșită în biserică, nu înțelegem simpla lor prezență fizică, nici împărtășirea rațională de slujirea închinată Domnului, ci împărtășirea cea înțelegătoare, prin lucrarea noetică, a minții. A lua parte la Dumnezeiasca Euharistie fără a te împărtăși de Liturghia înțelegătoare care se săvârșește lăuntric înseamnă a fi un simplu „observator", un spectator de formă.

Având în vedere cele arătate mai sus, spunem că Dumnezeiasca Euharistie cuprinde numeroase elemente din spectrul viețuirii în isihie și se săvârșește în duhul isihast al Bisericii Ortodoxe.

c) Luminarea minții și înțelegerea Scripturilor

La fiecare Dumnezeiască Liturghie se citesc fragmente din scrierile Sfinților Apostoli și pericope din Sfintele Evanghelii. Este deosebit de grăitor faptul că, înainte de citirea Evangheliei, Preotul rostește o rugăciune prin care Îl roagă pe Dumnezeu să deslușească în inimile noastre cuvintele Scripturii.

Cunoaștem îndeobște faptul că înțelegerea textelor evanghelice nu ține de prelucrarea intelectuală a unor informații, nici de însușirea rațională a unor cunoștințe filologice sau teologice, ci este o lucrare a Dumnezeiescului Har. Cei doi ucenici care se îndreptau către Emaus își simțeau inima arzând înlăuntrul lor când le vorbea Hristos, pe Care L-au cunoscut la frângerea pâinii (v. Luca 24:13-35). Într-un alt loc, Sfântul Evanghelist Luca spune: *„Atunci le-a deschis mintea ca să priceapă Scripturile"* (Luca 24:45). Pentru înțelegerea Scripturilor locul de căpetenie îl are inima, în întregul ei înțeles biblic și patristic.

În Rugăciunea dinaintea citirii Sfintei Evanghelii, Preotul spune: *„Străluceşte în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoaşterii Dumnezeirii Tale şi deschide ochii gândului nostru spre înţelegerea evangheliceştilor Tale propovăduiri"* (LI)[1]. Este vorba aici despre inimă, care reprezintă centrul vieţii duhovniceşti a omului, altfel spus *„inima adâncă (adâncul inimii)"*. Se face pomenire, totodată, de *„ochii gândului"*, adică de mintea-*nous*, ochi care, închişi fiind, trebuie să se deschidă, şi de *„lumina cea curată"* a cunoaşterii dumnezeieşti, pe care Preotul Îl roagă pe Dumnezeu să o strălucească în inimile noastre.

Prin cuvintele acestei rugăciuni ne rugăm, totodată, ca Dumnezeu să pună în noi şi *„frica fericitelor [Sale] porunci, ca, toate poftele trupeşti călcând, să vieţuim duhovniceşte, cugetând şi făcând toate cele ce sunt spre bună-plăcerea [Sa]"* (LI)[2]. Singură venirea lui Dumnezeu în inimă nu este de ajuns pentru a înţelege cuvintele scrierilor Sfinţilor Apostoli şi Evanghelişti, ci este trebuinţă şi de primirea puterii lui Dumnezeu care să sporească în noi frica poruncilor, spre a împlini, adică, cele rânduite de Hristos, astfel încât, *„poftele trupeşti călcând, să vieţuim duhovniceşte, cugetând şi făcând"* cele ce Îi sunt bineplăcute lui Dumnezeu.

Înălţăm această rugăciune Mântuitorului Hristos, ca Unuia Care este *„luminarea sufletelor şi a trupurilor noastre"*. Ea vădeşte, de altfel, toate elementele isihaste ale Tradiţiei ortodoxe.

d) Cele trei trepte: catehumenii, cei spre luminare şi cei credincioşi

În ceea ce priveşte participarea la Dumnezeiasca Liturghie, există o delimitare clară a trei categorii: *catehumenii, cei pentru luminare* şi *cei credincioşi*.

Catehumenii şi cei spre luminare rămân înlăuntrul sfântului lăcaş până la momentul rostirii ecteniilor care urmează după citirea Sfintei Evanghelii, când ies din biserică, căci, lipsiţi de Sfântul Botez şi nefiind încă mădulare ale Bisericii, nu pot sta de faţă la săvârşirea Dumnezeieştii Euharistii. Dimpreună cu *catehumenii* şi cu *cei spre*

[1] *Ibidem*, pp. 147-148.
[2] *Ibidem*, p. 148.

luminare, părăsesc biserica și *cei ce se pocăiesc.* Credincioșii, lucrători ai curăției și ai pocăinței, care s-au învrednicit de luminare sau care *„pătimesc îndumnezeirea"*, rămân să se împărtășească de Taina Dumnezeieștii Euharistii.

Aceste trei categorii, *catehumenii, cei spre luminare* și *cei credincioși,* nu sunt constituite după forme și criterii de ordin exterior sau potrivit unor calități morale, nici nu îi cuprind pur și simplu pe cei care au primit sau nu Sfântul Botez. După cum am arătat în cuprinsul altor scrieri, catehumenii și cei ce se pocăiau alcătuiau o categorie aparte, ca unii ce se pregăteau de primirea Botezului și duceau lupta curățirii inimii de patimi. Cei botezați erau numiți *luminați (photisthéntes),* întrucât prin Botez primiseră lumina Harului Dumnezeiesc și, astfel, se învredniciseră, cu lucrarea Acestuia, de luminarea minții întunecate prin păcat. Iar *credincioși* erau cei ce aveau credința din vedere (contemplare, *ek theorías*), iar nu în chip simplu pe cea din auzire (*ex akoís*). Credința din auzire era proprie catehumenilor, cei credincioși deosebindu-se prin împărtășirea lor de credința cea din vedere.

Citind cu atenție rugăciunile și cererile rostite pentru catehumeni și pentru cei spre luminare, înțelegem ce anume însemnau aceste trepte. Credincioșii se roagă pentru catehumeni ca Dumnezeu să-i învrednicească de *„baia nașterii celei de a doua, de iertarea păcatelor și de veșmântul nestricăciunii"* (LI)[1]. Aici Sfântul Botez este pus în legătură cu iertarea păcatelor, curățirea inimii de patimi și îmbrăcarea în haina nestricăciunii, adică înveșmântarea cu Harul Dumnezeiesc, care se vădește prin luminarea minții. Învrednicit de acestea, cel botezat se va uni cu Biserica, va deveni mădular de cinste al ei, adică mădular al Trupului lui Hristos și se va număra împreună cu turma cea aleasă. Preotul se roagă: *„Unește-i cu sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică și numără-i cu turma Ta cea aleasă"* (LI). Totodată, în Liturghia Sfântului Vasilie cel Mare rugăciunea pe care acesta o înalță Domnului pentru catehumeni este ca ei să se arate *„mădulare cinstite ale Sfintei [Sale] Biserici"*, iar primirea veșmântului nestricăciunii este pusă în legătură cu învrednicirea lor de *„cunoașterea adevăratului Dumnezeu"* (LV)[2].

[1] *Ibidem,* p. 155.
[2] *Ibidem,* p. 229.

Este vădit, astfel, faptul că pregătirea pentru primirea Botezului se află în strânsă legătură cu întreaga Tradiție isihasto-niptică a Bisericii cu privire la împărtășirea de *energia*-lucrarea curățitoare a lui Dumnezeu, iar Taina propriu-zisă a Botezului, cu Tradiția Bisericii despre împărtășirea de *energia*-lucrarea Sa luminătoare și îndumnezeitoare.

În Liturghia Darurilor mai-Înainte Sfințite deosebirea dintre catehumeni și cei spre luminare se face vădită încă și mai mult. În rugăciunea pentru catehumeni, Preotul se roagă ca Dumnezeu să-i izbăvească de înșelăciunea cea veche și de tot vicleșugul potrivnicului, să-i cheme la viața cea veșnică, să le lumineze sufletele și trupurile și să-i numere cu turma Sa cuvântătoare, peste care a fost chemat numele Său cel sfânt. Cu alte cuvinte, este vorba în chip lămurit despre curățirea creștinului de omul cel vechi, despre luminarea minții și a trupului, pusă în legătură cu intrarea sa în turma lui Hristos și împărtășirea de viața cea veșnică. Rugăciunea este următoarea:

„Dumnezeule, Dumnezeul nostru, Ziditorule și Făcătorule a toate, Cel Ce voiești ca toți să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină, caută spre robii Tăi cei chemați și-i izbăvește pe dânșii de înșelăciunea cea veche și de vicleșugul potrivnicului. Cheamă-i pe dânșii la viața cea veșnică; luminează sufletele și trupurile lor; numără-i cu turma Ta cea cuvântătoare, peste care a fost chemat numele Tău cel sfânt" (LD)[1].

După rugăciunea pentru *„cei chemați"* – catehumenii – sunt rostite rugăciuni pentru *„frații care se pregătesc pentru sfânta luminare"*, ca Dumnezeu *„să-i întărească pe dânșii și să le dea putere, să-i lumineze cu lumina cunoștinței și a dreptei credințe, să-i învrednicească, la vremea cuvenită, de baia nașterii de a doua, de iertarea păcatelor și de veșmântul nestricăciunii, să-i nască din nou prin apă și prin Duh, să le dăruiască lor desăvârșirea credinței, să-i numere cu sfânta și aleasa Lui turmă"* (LD)[2].

Din aceste cereri înțelegem în chip lămurit cele ce privesc luminarea și intrarea în Biserică a creștinului, care, odată botezat, devine mădular al ei. Vedem aceasta și din rugăciunea pentru cei ce se pregătesc de primirea luminării. Preotul se roagă ca Dumnezeu să-Și descopere înaintea lor Fața Sa, să le lumineze gândul, să-i facă statornici în credință, să-i întărească în nădejde, să-i

[1] *Ibidem*, p. 309.
[2] *Ibidem*, p. 310.

desăvârșească în dragoste și să-i arate mădulare cinstite ale Hristosului Său (LD)[1].

Din această mai înainte pregătire a catehumenilor și a celor spre luminare este vădită înțelegerea de care s-au învrednicit credincioșii, adevăratele mădulare ale Bisericii. Rugăciunile celor credincioși, care sunt și rugăciunile înălțate de Preoții slujitori pentru a se apropia în chip vrednic de Sfântul Jertfelnic, au un conținut cu totul isihast. Se face pomenire de apropierea *„fără de osândă și fără de sminteală"* de Dumnezeiasca Euharistie, de *„mărturisirea curată a cugetului"*, de chemarea lui Dumnezeu *„în toată vremea și în tot locul"*, de curățirea sufletelor și a trupurilor *„de toată necurăția trupului și a duhului"*, de *„spor în viață, în credință și în înțelegerea cea duhovnicească"*, de slujirea lui Dumnezeu *„cu frică și cu dragoste"* (LI)[2], de slobozirea simțirilor *„din amorțirea patimilor"* și de punerea tuturor acestor simțuri ale sufletului și ale trupului sub buna povățuire a cugetului celui dinlăuntru (LD), de luminarea ochiului gândului și de arătarea credincioșilor ca *„fii ai luminii și ai zilei"* (LD)[3].

Cererile și rugăciunile pentru cei chemați (catehumeni), pentru cei ce se pregătesc pentru luminare și pentru cei credincioși vădesc, așadar, întreaga Tradiție ascetică, isihastă și niptică a Bisericii noastre.

e) Rugăciunea Imnului Heruvic

Rugăciunea pe care Preotul o rostește în fața Sfintei Mese în timpul cântării Heruvicului este o rugăciune de pocăință, menită să-i înlesnească pregătirea pentru înalta slujire a Dumnezeieștii Euharistii și punerea înainte a Preacuratelor Daruri. Cunoaștem bine faptul că în Tradiția ortodoxă pocăința nu este rodul simțământului psihologic de vinovăție, ci vădirea strâmbătăților sufletești, care se descoperă în inima omului prin lucrarea Luminii Dumnezeiești. Preotul rostește și aceste cuvinte:

„Deci pe Tine Te rog, Cel ce singur ești bun și binevoitor, caută spre mine păcătosul și netrebnicul robul Tău, și-mi curățește sufletul și inima de cugete viclene; și învrednicește-mă, cu puterea Sfântului Tău Duh, pe

[1] *Ibidem*, p. 311.
[2] *Ibidem*, pp. 157-158.
[3] *Ibidem*, pp. 312-313.

mine, cel ce sunt îmbrăcat cu harul preoției, să stau înaintea sfintei Tale mese acesteia și să jertfesc sfântul și preacuratul Tău Trup și scumpul Tău Sânge. Căci la Tine vin, plecându-mi grumajii mei, și mă rog Ție: Să nu întorci fața Ta de la mine, nici să mă lepezi dintre slujitorii Tăi, ci binevoiește să-Ți fie aduse darurile acestea de mine păcătosul și nevrednicul robul Tău" (LI)[1].

În această rugăciune se arată faptul că săvârșirea Tainei Dumnezeieștii Euharistii nu este un simplu act tipiconal de slujire bisericească ori împlinirea unei îndatoriri religioase, ci un eveniment de mare însemnătate. Preotul intră în întunericul slavei lui Dumnezeu și este covârșit de simțirea propriei nevrednicii. Se roagă atunci cu multă căldură: *„Nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie sau să slujească Ție, Împăratul slavei; căci a sluji Ție este lucru mare și înfricoșător chiar pentru puterile cele cerești"* (LI)[2]. Există, desigur, o deosebire de esență. Una este simțirea nevredniciei și altceva lipsa vredniciei.

Este vădit, astfel, faptul că Dumnezeiasca Liturghie nu poate fi săvârșită fără îndeplinirea mai înainte a unor condiții, de vreme ce slujirea sa presupune urmarea Tradiției isihasto-niptice, care nu poate fi, desigur, despărțită de isihasmul ortodox.

f) „Toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm"

Un alt element isihast din care se adapă Dumnezeiasca Euharistie este dăruirea întregii noastre vieți lui Dumnezeu. Aceasta presupune izbăvirea de iubirea de sine, pricinuită, așa cum am văzut mai înainte, de frica morții. Omul nu se poate lepăda de sine pentru a-L iubi pe Dumnezeu câtă vreme stăpânesc asupra sa cele ce iau naștere din frica de moarte.

Auzim în repetate rânduri la Dumnezeiasca Liturghie această ectenie de cerere: *„Pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm"* (LI)[3]. Este vorba despre calea ascetică de dăruire a întregii noastre vieți lui Dumnezeu, precum și de punerea înaintea Lui a tuturor necazurilor semenilor noștri. De ace-

---

[1] *Ibidem*, pp. 159-160.
[2] *Ibidem*, p. 159.
[3] *Ibidem*, p. 167.

ea, la rugăciunea Preotului, poporul răspunde: *„Ție, Doamne"*. Se vede aici deșertarea, kenoza omului, care se aduce pe sine prinos lui Dumnezeu, din dragoste față de El.

Totodată, în chiar miezul slujirii Dumnezeieștii Euharistii, auzim rostindu-se: *„Ale Tale, dintru ale Tale, Ție Îți aducem de toate și pentru toate"* (LI)[1]. Toate câte le avem, ca unele ce sunt daruri dumnezeiești, I le aducem iarăși Lui, mulțumindu-I pentru cele primite. Această dăruire de sine este taina ascultării de Dumnezeu, strâns legată de înviere și viață, de vreme ce, după cuvântul Sfinților Părinți, neascultarea este moarte, iar ascultarea este viață.

Trebuie notat, de asemenea, și îndemnul Preotului slujitor: *„Sus să avem inimile"*, respectiv răspunsul pe care îl dă poporul: *„Avem către Domnul"*. Acest dialog arată întreaga dăruire, din toată inima, a celui credincios lui Dumnezeu. În lumina acestor temeiuri trebuie înțeleasă rugăciunea Preotului: *„Ție, Stăpâne, Iubitorule de oameni, Îți încredințăm toată viața și nădejdea noastră și cerem și ne rugăm și cu umilință cădem înaintea Ta..."* (LI)[2].

În afara acestor rugăciuni propriu-zise, întreg duhul Dumnezeieștii Euharistii este unul de jertfă, de dăruire, deșertare și prihănire de sine, de pogorâre prin Har în „lăcașul" morții care ne stăpânește și ne lipsește de viața cea dumnezeiască.

g) „Ziua toată desăvârşită, sfântă, în pace şi fără de păcat, la Domnul să cerem"

Rugăciunile pe care Preotul le înalță către Dumnezeu nu se mărginesc numai la cereri care privesc sănătatea trupului, îmbelșugarea roadelor pământului sau alte trebuințe omenești, ci se referă și la sfințirea credincioșilor, primirea păcii lăuntrice, iertarea păcatelor, săvârșirea celeilalte vremi a vieții întru pocăință, învrednicirea de sfârșit creștinesc și răspuns bun în Ziua Judecății. Socotim de folos să redăm pe larg aceste ectenii de cerere pentru a putea vedea mai lămurit conținutul lor, care este unul cu precădere isihast:

„Ziua toată desăvârşită, sfântă, în pace şi fără de păcat, la Domnul să cerem.

---

[1] *Ibidem*, p. 175.
[2] *Ibidem*, p. 182.

Înger de pace, credincios îndreptător, păzitor al sufletelor şi al trupurilor noastre, la Domnul să cerem.

Milă şi iertare de păcatele şi de greşelile noastre, la Domnul să cerem.

Cele bune şi de folos sufletelor noastre şi pace lumii, la Domnul să cerem.

Cealaltă vreme a vieţii noastre în pace şi întru pocăinţă a o săvârşi, la Domnul să cerem.

Sfârşit creştinesc vieţii noastre, fără durere, neînfruntat, în pace şi răspuns bun la înfricoşătoarea judecată a lui Hristos, să cerem" (LI)[1].

Este trebuință să avem în toată vremea pomenirea lui Dumnezeu. Pocăința pentru cele trecute, viața ascetică pe care o ducem în prezent și nădejdea celor viitoare trebuie să adape această neîncetată aducere-aminte de Dumnezeu în inima noastră. Iar calea de urmat este însăși Tradiția isihasto-niptică a Bisericii noastre.

h) Preoția mărturisitoare

Preotul care viețuiește în chip isihast înainte, în timpul și după săvârșirea Dumnezeieștii Liturghii se învredniceşte a pătrunde în duhul adânc al acesteia, care este cel al kenozei lui Hristos. Așa cum Hristos a avut înainte în Grădina Ghetsimani paharul necazurilor și al păcatelor întregii lumi, așa cum S-a răstignit și a murit pentru a birui păcatul, moartea și pe diavolul în însuși Trupul Său, așa cum S-a pogorât în iad, în împărăția morții și i-a înviat pe Drepții Vechiului Legământ, tot astfel și Preotul isihast, care, prin rugăciunea cea înțelegătoare, a minții, a învățat să ia asupra sa păcatele străine, păcatul tuturor oamenilor, petrece în vremea Dumnezeieștii Liturghii în chip mucenicesc.

În această stare rugăciunea sa este una plină de tărie, mucenicească, o rugăciune a Crucii. Preotul îi îmbrățișează pe toți oamenii, rugându-se pentru întreaga lume, pentru *„vremuri pașnice", „pentru cei ce călătoresc pe uscat, pe ape și prin aer, pentru cei bolnavi, pentru cei ce se ostenesc"*, pentru cei stăpâniți de demoni, pentru cei robiți, pentru orfani și văduve, pentru tineri, bătrâni și pentru mântuirea tuturor:

[1] *Ibidem*, p. 167.

„(...) cămările lor le umple de tot binele, căsniciile lor în pace şi în unire le păzeşte; pe prunci îi creşte, tinereţile le călăuzeşte, bătrâneţile le întăreşte, pe cei slabi de suflet îi îmbărbătează, pe cei risipiţi îi adună, pe cei rătăciţi îi întoarce şi-i uneşte cu sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică. Pe cei bântuiţi de duhuri necurate îi slobozeşte; cu cei ce călătoresc pe ape, pe uscat şi prin aer, împreună călătoreşte, văduvelor le ajută, pe orfani îi apără, pe cei robiţi îi izbăveşte, pe cei bolnavi îi tămăduieşte. Adu-Ţi aminte, Doamne, şi de cei ce sunt în judecăţi, în închisori, în prigoniri, în amară robie şi în orice fel de necaz, nevoie şi strâmtorare. Adu-Ţi aminte, Dumnezeule, şi de toţi ce au trebuinţă de marea Ta milostivire, de cei ce ne iubesc şi de cei ce ne urăsc pe noi, şi de cei ce ne-au cerut nouă, nevrednicilor, să ne rugăm pentru dânşii. Adu-Ţi aminte, Doamne, Dumnezeul nostru, şi de tot poporul Tău şi peste toţi revarsă mila Ta cea bogată, împlinind tuturor cererile cele spre mântuire. Şi pe cei pe care nu i-am pomenit, din neştiinţă sau uitare, sau pentru mulţimea numelor, Tu Însuţi îi pomeneşte, Dumnezeule, Cel ce ştii vârsta şi numirea fiecăruia, Cel ce ştii pe fiecare din pântecele maicii lui. Că Tu eşti, Doamne, ajutătorul celor fără de ajutor, nădejdea celor fără de nădejde, izbăvitorul celor înviforaţi, limanul celor ce călătoresc pe ape, doctorul celor bolnavi. Însuţi, tuturor toate le fii, Cel ce ştii pe fiecare şi cererea lui, casa şi trebuinţa lui. Apără, Doamne, oraşul (sau satul) şi ţara aceasta şi toate oraşele şi satele, de foamete, de ciumă, de cutremur, de potop, de foc, de sabie, de venirea asupra noastră a altor neamuri şi de războiul cel dintre noi" (LV)[1].

Rugăciunea pentru întreaga lume a Preotului isihast, săvârșită după pilda lui Hristos, nu este una raţională şi formală, ci adâncă, plină de durere, este o rugăciune înțelegătoare, noetică. Ea se lucrează mai cu seamă în inimă, în miezul fiinţei omului și se revarsă ca focul și asupra trupului. Este simțită deopotrivă în suflet și în trup.

Preotul isihast se pogoară în vremea Dumnezeieștii Euharistii până la iad, rugându-se cu durere pentru cei adormiți, care așteaptă și ei să primească *„folos"*. Toată această stare de rugăciune îl face pe Preotul slujitor *„purtător al Preoției mărturisitoare a lui Hristos"*. Aceasta este Preoția cea duhovnicească, harisma proorocească, slujirea kenotică.

[1] *Ibidem*, pp. 258-259.

i) *Împărtăşirea cu Dumnezeieştile Taine*

După străbaterea acestei căi isihaste ascetice atât înainte, cât şi în vremea săvârşirii Dumnezeieştii Euharistii, Preoţii slujitori şi poporul credincios se apropie pentru a se împărtăşi cu Trupul şi Sângele lui Hristos. Împărtăşirea cu Sfintele Taine nu este o datină evlavioasă, un gest sentimental sau o aducere-aminte, o comemorare raţională, nici nu mâncăm şi bem dintr-o pâine şi un vin obişnuit, ci împărtaşire de Trupul şi Sângele lui Hrisos, cu alte cuvinte, părtăşie şi comuniune a omului cu Hristos.

Pentru aceasta avem trebuinţă de un cuget curat, astfel încât primirea Dumnezeieştii Împărtăşanii să ne fie *„spre lăsarea păcatelor, spre iertarea greşelilor, spre împărtăşirea cu Sfântul Duh, spre moştenirea împărăţiei cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă"* (LI)[1]. Preotul se roagă, totodată, ca toţi împreună, slujitori ai altarului şi credincioşi, să se învrednicească a primi *„întru curata mărturisire a cugetului"* părticica Sfintelor Taine şi a se uni cu Sfântul Trup şi Sânge ale lui Hristos, aşa încât, *„primindu-le cu vrednicie, să avem pe Hristos sălăşluind în inimile noastre şi să fim locaş al Sfântului Tău Duh"* (LV)[2]. Când cineva Îl are pe Hristos înlăuntrul inimii sale şi se face pe sine lăcaş al Duhului Sfânt, se împărtăşeşte de neîncetata rugăciune lăuntrică a inimii. Aceasta este tâlcuirea pe care Sfinţii Apostoli, mai cu seamă Sfântul Apostol Pavel, şi Sfinţii Părinţi ai Bisericii, precum Sfinţii Vasilie cel Mare, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama ş.a. o dau cu privire la sălăşluirea lui Hristos înlăuntrul nostru şi prefacerea noastră în templu al Duhului Sfânt.

Ecteniile de cerere nu privesc însă numai împărtăşirea cu vrednicie a credincioşilor cu Trupul şi Sângele lui Hristos, ce poate fi deopotrivă gustare a Raiului sau a iadului – *„spre plinirea împărăţiei cerurilor (...), iar nu spre judecată sau spre osândă"* (LI)[3] –, ci se referă şi la petrecerea lor după primirea Sfintelor Taine. Altfel spus, Dumnezeiasca Euharistie nu este în chip simplist un premiu înmânat celor care s-au pregătit prin pocăinţă şi cele rânduite de Tradiţia niptică a Bisericii, ci este un leac – o „injecţie" duhovnicească spre a putea păstra sfânta isihie şi după ce ne-am împărtăşit.

[1] *Ibidem*, p. 177.
[2] *Ibidem*, p. 263.
[3] *Ibidem*, p. 177.

Dumnezeiasca Împărtășanie trebuie să le fie celor ce o primesc, în urma cuviincioasei lor pregătiri, *„spre trezirea (trezvia) sufletului, (...) spre împărtășirea (părtășia) cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea împărăției cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine"* (LI)[1]. Astfel, prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos sporește trezvia sufletului în fața oricărei înșelări a ispitelor. Sufletul se umple de părtășia cu Duhul Sfânt, de plinirea Împărăției lui Dumnezeu.

Energia pe care o primim prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos ni se face lucrătoare spre *„credință neînfruntată, spre dragoste nefățarnică, spre desăvârșirea înțelepciunii, spre tămăduirea sufletului și a trupului, spre depărtarea a tot potrivnicul, spre paza poruncilor Tale și spre răspuns bine primit la înfricoșătorul scaun de judecată al Hristosului Tău"* (LV)[2].

Dumnezeiasca Împărtășanie este strâns legată, de asemenea, și de înfricoșata Judecată de Apoi. Preotul se roagă ca cei credincioși să se învrednicească de primirea Sfintelor Taine *„până la suflarea cea mai de pe urmă" „ca merinde pentru viața de veci și răspuns bineprimit la înfricoșătorul scaun de judecată"* al lui Hristos[3] și spre împărtășirea de bunătățile cele nestricăcioase pe care Dumnezeu le-a gătit celor ce-L iubesc împreună *„cu toți sfinții... care din veac au bineplăcut Ție"*[4].

3. Concluzie

Dumnezeiasca Euharistie reprezintă, așadar, centrul vieții bisericești și duhovnicești, fără a fi însă despărțită de Tradiția isihastă. Pentru a ne putea face părtași Dumnezeieștii Euharistii trebuie ca viețuirea noastră de mai înainte să fie una isihastă, în duhul isihasto-niptic în care se săvârșește însăși Taina Dumnezeieștii Liturghii. De asemenea, după încheierea acesteia, suntem chemați să ducem mai departe viața niptică, de isihie.

Prin urmare, viața isihasto-niptică este premisa slujirii cu vrednicie a Dumnezeieștii Euharistii și a împărtășirii fără de osândă cu

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem*, p. 275.
[3] Rugăciunea a șasea, a Sfântului Vasilie cel Mare, din Canonul Sfintei Împărtășanii. *(n. trad.)*
[4] Rugăciunea a doua, a Sfântului Ioan Gură de Aur, din Canonul Sfintei Împărtășanii. *(n. trad.)*

Trupul și Sângele lui Hristos. Slujirea Dumnezeieștii Euharistii are loc, de vreme ce Hristos Însuși o săvârşeşte prin Preotul Său, însă de felul în care ne apropiem pentru a primi Sfintele Taine depinde lucrarea energiei lui Dumnezeu în noi, fie spre osândă, fie spre îndumnezeire.

Dacă citim cu atenție rugăciunile rânduite înainte și după primirea Dumnezeieștii Împărtășanii, vom înțelege mai deplin cum trebuie să ne apropiem cu vrednicie de Dumnezeiasca Euharistie și cum lucrează în noi Trupul și Sângele lui Hristos după ce ne-am împărtășit; putem vedea, cu alte cuvinte, întreaga Tradiție isihasto-niptică a Sfinților Părinți ai Bisericii, care este strâns legată de Sfintele Taine.

Așa cum la A Doua Venire toți vor sta înaintea Feței lui Dumnezeu și-L vor vedea, însă nu toți vor avea părtășie cu El, de vreme ce drepții se vor împărtăși de energia Lui spre îndumnezeire, iar cei ce nu s-au pocăit spre osândă, tot astfel stau lucrurile și cu cei ce se apropie de Dumnezeiasca Euharistie. Împărtășirea de Dumnezeu este întotdeauna un prilej de judecată pentru om, este ceea ce ne-am obișnuit să numim un moment „de criză" [gr. *krísis, judecată, criză – n. trad.*].

De mare însemnătate este cuvântul Sfântului Simeon Noul Teolog cu privire la Preotul liturghisitor, care arată strânsa legătură dintre Dumnezeiasca Euharistie și isihasm. Scrie:

„[Acest sfânt și fericit Simeon (Evlaviosul), întrebat odată cum trebuie să fie preotul, a răspuns zicând:] «Eu nu sunt vrednic să fiu preot. Dar am cunoscut, fără îndoială, cât de vrednic trebuie să fie cel ce va avea să slujească tainele lui Dumnezeu. În primul rând, să fie curat nu numai cu trupul, ci și cu sufletul; pe lângă acestea, trebuie să nu fie părtaș la nici un păcat. În al doilea rând, să fie smerit atât în purtarea din afară, cât și în simțirea din lăuntru a sufletului. Apoi, când stă înaintea Sfintei și sfințitei Mese, trebuie să vadă, fără îndoială, cu mintea pe Dumnezeu, iar cu simțurile, Sfintele așezate înainte. Dar nu numai acestea, ci e dator să-L aibă în chip conștient, sălășluit în inima sa, și pe Însuși Cel prezent în chip nevăzut în daruri, ca să poată aduce cererile cu îndrăznire. Şi, ca prieten care vorbește cu prietenul, să zică: 'Tatăl nostru Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău', rugăciunea arătându-l ca având pe Cel Ce e Fiul lui Dumnezeu prin

fire, sălășluit în sine împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Așa am cunoscut eu pe preoți. Iertați-mă, părinți și frați»"[1].

La fel de însemnate sunt și cele pe care Sfântul Simeon le spune ca despre un altul – pentru a se ascunde pe sine – despre arătarea Duhului Sfânt în vremea Dumnezeieștii Liturghii și lucrarea Acestuia, Duhul Sfânt fiind Cel Ce îi sfințește pe Preoți prin Taina Preoției și preface Cinstitele Daruri în vremea săvârșirii Dumnezeieștii Euharistii. În *Cele 225 de capete teologice și practice* scrie:

*„Mai spunea și aceasta, ca despre altul, ascunzându-se pe sine și ocolind slava de la oameni, dar arătându-se pe sine însuși silit de iubirea de oameni. «Am auzit, zicea, de la un preot monah, care avea îndrăzneală față de mine, ca față de un frate iubit al lui: 'Niciodată n-am liturghisit fără să văd pe Duhul Sfânt cum L-am văzut venind asupra mea când mă hirotoneau și mitropolitul spunea rugăciunea preotului și Evhologhiul stătea asupra capului meu nevrednic'». Întrebat de mine cum L-a văzut pe Acesta atunci și în forma cărui chip, a spus: «Simplu și fără chip, dar ca lumină». Și fiindcă la început mă miram văzând ceea ce niciodată n-am văzut și întrebându-mă ce poate fi aceasta, Acela mi-a spus în chip tainic, de parcă cunoșteam vocea: «Eu așa Mă pogor peste toți prorocii și apostolii, și aleșii, și sfinții de acum ai lui Dumnezeu. Căci sunt Duhul Sfânt al lui Hristos [*gr.: *Dumnezeu], [Căruia I se cuvine slava și stăpânirea în veci. Amin]»"*[2].

Aceste cuvinte ale Sfântului Simeon vădesc marea însemnătate a isihasmului în vederea adâncirii în duhul Dumnezeieștii Euharistii și a trăirii celor săvârșite în vremea slujirii ei, cu totul de necuprins cu simțurile trupești ale omului.

Prin urmare, cei ce s-au pregătit după cuviință și viețuiesc după Tradiția isihastă a Bisericii se învrednicesc a simți, după săvârșirea Dumnezeieștii Euharistii, că au trăit Taina Crucii și a Învierii lui Hristos, așa cum arată și această rugăciune din Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Vasilie cel Mare:

[1] *Philokalia ton ieron niptikon,* Ed. To Perivoli tis Panaghias, 1987, vol. 4, pp. 47-48. Reproducem fragmentul după traducerea românească: Sf. Simeon Noul Teolog, în *Filocalia,* vol. 6, p. 103. *(n. trad.)*

[2] *Ibidem,* p. 48. În trad. rom.: *ibidem,* pp. 103-104.

„Plinitu-s-a și s-a săvârșit, pe cât a fost întru a noastră putere, Hristoase, Dumnezeul nostru, Taina rânduielii Tale; că am făcut pomenirea morții Tale, văzut-am chipul învierii Tale, umplutu-ne-am de viața Ta cea nesfârșită, îndulcitu-ne-am de hrana Ta cea neîmpuținată, căreia binevoiește a ne învrednici pe noi toți și în veacul ce va să fie, cu harul Celui fără de început al Tău Părinte și al Preasfântului și bunului și de viață făcătorului Tău Duh acum și pururea și în vecii vecilor. Amin" (LV)[1].

Cu totul potrivit este a cânta atunci această cântare de biruință: *„Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi"* (LV)[2].

Dumnezeu-Omul Hristos ne mântuiește prin Trupul și Sângele Său, prin Sfintele Taine pe care ni le-a dăruit, iar noi, primindu-le, ne împărtășim de energia lui Dumnezeu fie spre osândă, fie spre curățire, luminare și îndumnezeire, potrivit cu starea noastră, după Tradiția isihastă a Bisericii. Aceasta întrucât, potrivit Sfântului Simeon Noul Teolog, Hristos Însuși pe unii îi *„curățește, strălucește și părtași luminii îi face"*, în vreme ce altora împărtășirea cu El li se face spre *„judecată și osândă"*.

Așadar, duhul isihast are mare însemnătate pentru Biserica Ortodoxă și o mare putere în rugăciunile și în întreaga slujire a Dumnezeieștii Euharistii. Pot înțelege aceasta numai cei care văd Taina Dumnezeieștii Euharistii în lumina întregii Tradiții isihaste a Bisericii noastre. În afara acesteia, omul nu poate trăi în chip ortodox nici Dumnezeiasca Euharistie, nici însăși teologia Bisericii.

noiembrie 2004

---

[1] *Liturghier*, p. 280. *(n. trad.)*
[2] *Ibidem*, p. 276.

CUPRINS

X. Însuflarea duhovnicească

XI. Calea către îndumnezeire

XII. Mintea (*nous*) și simțirea inimii, potrivit învățăturii Sfântului Diadoh al Foticeii

XIII. Considerente practice ale ecumenismului în teologie și asceză

XIV. Teologia: între Ortodoxie și secularism

XV. Monahismul, potrivit învățăturii Sfântului Evstatie al Thessalonicului

XVI. Isihie și teologie

XVII. Viața isihastă și Dumnezeiasca Euharistie

DIFUZARE:
S.C. Supergraph S.R.L.
Str. Ion Minulescu nr. 36, sector 3,
031216, Bucureşti
Tel.: 021-320.61.19; fax: 021-319.10.84
e-mail: contact@supergraph.ro
www.librariasophia.ro
www.sophia.ro

Viețuind într-o societate în care personalitatea este fărâmițată, într-o societate dominată de zgomot și de imagini ce îl robesc pe om rațiunii, simțurilor și stimulilor din afară, putem înțelege marea însemnătate a acestui mijloc de tămăduire al Bisericii Ortodoxe: isihia (liniștirea) minții. Este calea străbătută de toți prorocii Vechiului Testament, de apostoli, mucenici și mărturisitori, de asceți și cuvioși.

Fără isihie-lucrare niptică, omul nu poate păși împreună cu Hristos pe calea dobândirii slavei Sale și nu poate ajunge la trăirea Tainei Crucii și a Învierii Lui, care exprimă duhul întregii Tradiții isihaste. Curățirea de patimi, împlinirea poruncilor lui Hristos vădesc, în fapt, pogorârea în propriul iad, adică în „valea" morții. Odată cu luminarea minții începe însă învierea cea dintâi, împărtășirea de Paștile Domnului. Predarea noastră în mâinile lui Hristos, Biruitorul morții, este însăși esența vieții isihaste.

De vreme ce teologia reprezintă descoperirea lui Dumnezeu în inima curată a omului, tot ceea ce ține de închipuiri, rațiune omenească și este rupt de calea ascezei ortodoxe, prin care se curățește oglinda inimii, este mincinos și lipsit de ipostas. Cei care filosofează astfel se află în hotarele închinării la idoli, nu teologhisesc despre Cel Ce este, ci despre ceva lipsit de ipostas, produs al speculațiilor și al închipuirii lor. Tămăduirea omului constă în tămăduirea minții sale *(nous)* prin curățire, luminare și desăvârșire, cu alte cuvinte, prin vederea slavei lui Dumnezeu.

† Ierótheos, Mitropolitul Nafpaktosului

www.sophia.ro
ISBN 978-973-136-514-5
9 789731 365145

editura Σοφία

ISIHIE ȘI TEOLOGIE
Calea tămăduirii omului în Biserica Ortodoxă

IERÓTHEOS
Mitropolit al Nafpaktosului

editura Σοφία